issn 2654-2366

Archive

athens vol 17(1) 2021

ARCHIVE

Επιστημονική περιοδική έκδοση ανοικτού περιεχομένου

ISSN 2654-2366

Τόμος 17 Τεύχος 1 - 2021

Αριθμός Τόμου: Archive τόμος 17, Τεύχος 1, 2021
Εκδότης: Κ. Καλογερόπουλος
Τόπος έκδοσης: Μοράβα 8, 121 36 Περιστέρι, Αθήνα
Χρονολογία έκδοσης: Ιούνιος 2021

Περιεχόμενα

Περιλήψεις

Dimoglidis, V. “Models for the Audience’s Emotional Response in Euripides’ Ion”, Archive 17(1) (January 6, 2021): 6–15, DOI:10.5281/zenodo.4445999, ARK:/13960/t07x6vk7w.

Ο Ίων του Ευριπίδη είναι ένα άγνωστο και αμφιλεγόμενο έργο. Η χρονολόγησή του είναι αβέβαιη και ο Lesky το χρονολογεί μεταξύ του 414 και του 413 ΠΚΕ. Άγνωστα είναι και τα άλλα τρία έργα της τετραλογίας, με τα οποία ο Ευριπίδης συμμετείχε στον δραματικό διαγωνισμό, όπως και οι ανταγωνιστές του. Όσον αφορά στο περιεχόμενό του, το έργο θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως ασυνήθιστο καθώς δεν ανήκει σε εκείνες τις τραγωδίες στις οποίες κυριαρχεί το υπερβολικό ανθρώπινο πάθος (π.χ. Ιππόλυτος, Μήδεια κ.λπ.) και αυτός είναι ίσως ο λόγος για τον οποίο τόσο σπάνια σκηνοθετείται στο σύγχρονο θέατρο. Ωστόσο, είναι ένα έργο με καλλιτεχνική πλοκή και θεατρική δομή, με θέματα και μοτίβα που επηρέασαν πολύ τη Νέα Κωμωδία.

Μαφρέδας, Θ. (2021). Η εορτή της Υπαπαντής κατά την Πατερική Γραμματεία των τριών πρώτων αιώνων. *Archive, 17*(1), σσ. 16-38, DOI:10.5281/zenodo.4483102, ARK: /13960/t47q9gg6p.

A very important issue in the research of feasts is the effort to find the necessary sources that lead to the understanding of the reasons why the church, as an administration and as a functional body, decides and ultimately favors the formation of a feast, either despotic or theological. In the present study, an attempt is made to investigate, not so much the reasons, but the preliminary stages that led to the final formation of the feast of Presentation of Jesus at the Temple, in the 4th century, starting from the Patristic texts of the first three centuries, although that the relevant reports are from minimal to negligible. And the whole issue concerns a feast that has its origin in the old Jewish ritual, which the presence of Christ renews, delivering it renewed in the current worship practice of the church.

Καλογερόπουλος Κ. 2021. “Μέθοδοι χρονολόγησης στην Αρχαιολογία”. Archive 17(1), (6 Μαρ): 39-50, DOI:10.5281/zenodo.4587318, ARK:/13960/t3mx2qb4c.

Archaeological science, also known as Archaeometry, is related to the application of scientific techniques, physical and chemical, for the analysis of archaeological materials, with the main goal of dating them. Dating methods used not only for archaeology, are two, relative and absolute dating. Relative dating is the science of determining the relative order of past events. Before the discovery of radiometric dating in the early 20th century has been used in geology, to correlate rock or superficial deposits, fossils and lithologies and determine the sequential order in which a series of events occurred. Absolute dating, on the other hand, is usually based on the physical, chemical, and life properties of the materials of artifacts, buildings, or other items that have been modified by humans and by historical associations with materials with known dates i.e coins and written history. Techniques include tree rings in timbers, radiocarbon dating of wood or bones, and trapped-charge dating methods such as thermoluminescence dating of glazed ceramics.

Βερνίκος, Ν., Δασκαλοπούλου, Σ. (2021). Μελέτη του ιστορικού λεξιλογίου και της τοπογραφίας του Ελληνισμού της Κριμαίας. *Archive 17*(1), σσ. 51-77, DOI: 10.5281/zenodo.4621669, ARK:/13960/t1hj6wq2n.

An analysis of the place names of the coastal area of Crimea (Tauris) has been found in the description of Pallas (1795), along with the study of two or three historic «monuments» of the written and oral linguistic tradition of the Crimean Greeks, make it possible to establish a small vocabulary. This historic glossary provides several direct and indirect informations on

the cultural heritage of the Greek speaking communities of Mariupol who live along with the Tatar-speaking Urums who have an ethnic Greek identity. An Urum-Ukrainian dictionary established by Alexander Garkavets has been appended herewith.

Παυλίδης, Γ.Θ. Δυσλεξία: Διαγνωστική και θεραπευτική, Archive 2021, 17(1): 78-87. DOI: 10.5281/zenodo.4659760, ARK:/13960/t6d32dh14.

Dyslexia is the extreme difficulty in reading, spelling, and writing and especially in transferring thought to writing. The above problems are not due to mental or psychological-environmental-educational factors, but to neurological and usually hereditary causes. Dyslexics read extremely slowly and with many errors. They often skip lines, repeat, add or remove syllables, or replace words to such an extent that sometimes they see another word and read another. They perform much better orally than in writing. That is why they are examined orally. Their mental capacity is superior to that shown by their school performance, which is heterogeneous. In addition, dyslexics are doing many grammatical errors, sticking to words, omitting punctuation marks and forgetting to put tones. They also have problems with memorization, sometimes in mathematics, and have particularly significant problems with foreign languages. They usually excel in practical lessons and fail in theory. Rarely will dyslexia be found without problems like attention deficit, impulsivity and hyperactivity. They think mainly with images. The diagnosis of dyslexia is based on psychological and educational tests. Dyslexia and attention deficit disorder usually have a genetic cause and therefore exist from birth. Therefore, prognosis in preschool through genetic-biological tests is possible and desirable through tests that are not based on reading and spelling, e.g. with our objective-biological eye movement test which proved to be extremely accurate for both prognosis of dyslexia, and attention deficit disorder.

Μπαταργιάς, Τ. (2021). «Το Χρυσοβεργουλί» και «Ο βασιλιάς φίδι», Archive, *17*(1): σσ. 88-94. DOI:10.5281/zenodo.4708250, ARK:/13960/t2q637v62.

“Chrysovergouli” is a fairy tale from Leros Island in Dodecanese recorded in 2004 and “The King Snake” fairy tale from Kakasd, in Hungary, recorded in 1950. The study of these two fairy tales is at the same time a general look at the characteristics of the fairy tale as a genre, in rules, its aesthetic and stylistic features, the functions and the actors (based on the morphology of Prop), the highlighting of the local elements and the recognition of the fairy-tale types. This essay is limited to the first parts of the two fairy tales.

Models for the audience's emotional response in Euripides' Ion

Λέξεις κλειδιά: *dramatic art, emotional responce, Euripides, Ion, models of emotion reaction, tragic heroine*

Vasileios Dimoglidis, Ph.D. Student (Ancient Greek and Latin Literature), Department of Classics – University of Cincinnati:

Abstract
Aim of this paper is to examine in the *Ion* the Euripidean models for the audience's emotional response. Throughout the play, the audience is encouraged to engage in a process of emotional reaction to what they see. To provide some instances, in the first dialogue between Creusa and Ion, Euripides suggests pity as the appropriate way of emotional reaction to this dialogue. Watching their lady's husband find a "son", Creusa's maids invite the spectators to share with them the feelings of disaffection and fear. Feeling compassion for "tragic" heroine's "misfortunes", they suggest tear dropping as a mutual emotional reaction: πᾶς ἂν ἐκβάλοι δάκρυ (l.924 "everyone would shed a tear at this").

Models for the audience's emotional response in Euripides' *Ion*[*]

Εὐριπίδης [...] ἀπανταχοῦ ἀγαλματίας καὶ χαρίεις ἐστίν, οὐκ ἐν ταῖς χάρισι μόνον τοῦ λόγου, ἀλλά καὶ ἐν αὐτοῖς τοῖς πάθεσι· καὶ πολλάκις γε τοὺς Ἀθηναίους ἐπικαίρως δραματουργήσας εἰς πλεῖστα κατήνεγκε δάκρυα· ᾤοντο γὰρ τὰ λεγόμενα ὁρᾶν ὡς γινόμενα.

"Euripides [...] is everywhere statuesque and graceful not only in the grace of his language but also in the passions themselves. Frequently he reduced the Athenians to tears by his apt timing, for they fancied that what they saw was actually happening" [Littlewood (2017: 182)].

M. Psellos, *To One Asking "Who Wrote Verse Better, Euripides or Pisides?"*, 65-68

Euripides' *Ion* is a largely unknown and controversial play. Its dating is uncertain, and Lesky (1983: 316) dates it between 414 and 413 BC.[1] Unknown are also both the other three plays of the tetralogy,[2] with which Euripides participated in the dramatic competition, and his competitors. When it comes to its content, *Ion* could be described as an unusual play since it does not belong to those tragedies in which the extravagant human passion dominates (e.g.

[*] This is a slightly revised version of the third chapter of my M.A. thesis *Metapoetry in Euripides' Ion*. I would like to thank Helen Gasti, Associate Professor of Ancient Greek and Latin Literature at the University of Ioannina, for her constructive criticism. I am also profoundly indebted to Katerina Synodinou, Emerita Professor of Ancient Greek Literature at the University of Ioannina, for her comments on previous drafts of this paper. It goes without saying that the responsibility for all remaining errors is mine. For *Ion*'s text I follow Diggle (1981) and for its English translation I quote from Lee (1997: 46-157).

[1] For *Ion*'s dating, see Wilamowitz-Moellendorff (1926: 24); Owen (1957: xxxvi-xxxvii); Macurdy ([2]1966: 84-91); Lee (1997: 40); Lesky (1983: 316, 473 n.252 with bibliography); Zacharia (2003: 3-5); Pellegrino (2004: 28-29); Swift (2008: 28-30); Martin (2010); Martin (2018: 24-32); Gibert (2019: 2-4).

[2] Hartung (1843: xii) has stressed that the tetralogy consisted of *Ino*, *Erectheus*, *Ion*, and the satyr play *Skiron*. Cf. Starkie (1909: 95 *ad* 434). Ferguson (1969: 112-117) notes that the tragic trilogy might have included *Ion*, *Heracles*, and *Alope*, because of their common theme of divine paternity.

Hippolytus, *Medea*, etc.), and this is maybe the reason why it is so seldom staged in modern theatre.[3] Nevertheless, it is a play of artistic plotand theatrical structure,[4] with themes and motifs that greatly influenced New Comedy.[5]

This play narrates the story of Creusa who is raped by Apollo and gives birth to his son. She exposes her child in a cave to die. Many years later, she comes to Delphi with her husband, Xuthus, to consult the oracle about their childlessness. Xuthus is deceitfully said that Ion is his own son. Creusa tries to kill Ion, but thanks to Apollo's intervention they recognize each other and set out for Athens.

One of the most interesting topics in the research of Greek tragedy is the study of the models for the spectators' emotional reaction.[6] In examining the function of the Chorus of the Greek tragedy as eyewitnesses, Easterling (1997: 163) notes that "as choruses express their hope or fear, joy or sorrow for the characters, they offer possible models for the onlookers' emotional responses, pity for Cassandra, for example, or grief for the murdered king in *Agamemnon*".[7] In an insightful paper, Lada-Richards attempts to reconstruct the psychological topography and the mental background of the spectators of the tragedy in the ancient city of Athens.[8] Focusing mainly on Sophoclean examples, she writes that dramatic characters and Choruses in the plays of the 5th century BC, who feel pity for what is happening onstage, not only exhort the audience to feel compassionate,[9] but they often explain the causes of such a pity as a result of a series of a cognitive process as well.

My purpose in this paper is to examine in the *Ion* the Euripidean models for the audience's emotional response.[10] For lack of safe testimonies (*testimonia*) and secure evidence of the genuine emotional reactions of the spectators of a Greek tragedy,[11] I shall not focus on

[3] Swift (2008: 101, n.4) notes that the Archive of Performances of Greek and Roman Drama (APGRD, www.apgrd.ox.ac.uk) lists 58 performances based on *Ion* between 1754 and 2005. For the possible reasons that *Ion* is not chosen to be staged, see Hartigan (2015: 555-557).

[4] Cf. Willetts (1973: 204), who notes that "critics agree that the plot of the *Ion* is excellent".

[5] In his study with the groundbreaking title "Euripidean Comedy", Knox (1970: 68-96) [= Knox (1979: 250-274)] examines the comic elements of Euripides' *Electra* and *Ion*, and notes that these two plays adumbrate the dramatic elements of the fourth-century comedy. Cf. Segal (1995: 47); Bartonkova (2001-2002: 40); Mastronarde (2010: 6). For *Ion*'s comic cases, see Seidensticker (1982: 211-241).

[6] Lada-Richards (2008: 463, n.16) notes that an earlier paper of hers [Lada (1993)] was one of the first that led the scholarship to the field of the audience's response. Before the studies of Easterling and Lada-Richards, Grube (1973: 67) had already noted that the speaker in the Euripidean prologues displays his own emotions and awakens our emotional response. Grube goes on to write that "this first response inevitably conditions our feeling–tone during a good part of the play. As a rule, we share the emotions of the speaker and his sympathy for one of the main characters".

[7] Lada-Richards (2008: 506-507) states that contemporary interpretive approaches to attic tragedy, harmonized with the tragedy's self-referentiality, often interpret the internal audience as a substitute for the external audience, who is provided with the most appropriate models for their emotional reactions.

[8] Lada-Richards (2008: 459).

[9] It is worth noting the example of Aeschylus' *Persians* and specifically the line καὶ φέρει σαφές τι πρᾶγος ἐσθλὸν ἢ κακὸν κλύειν (l.248) where Aeschylus highlights the different emotional responses of the external audience and the Chorus. The news of the Persians' defeat brings about anguish to the internal spectators (Persians) but delight to the external (Athenian audience) [Grethlein (2007: 374)].

[10] Mastronarde (1975: 164) has argued that in the *Ion* "the audience is invited [...] to sympathize with the human and all their turmoil".

[11] See Lada-Richards (2008: 492); Nooter (2017: 256). For instance, the testimony of Aeschylus' *Bios* (I.35-38) that during the performance of the *Eumenides* the infants fainted and the pregnant women miscarried because of the Erinyes' gruesome appearance (τινὲς δέ φασιν ἐν τῇ ἐπιδείξει τῶν Εὐμενίδων σποράδην εἰσαγαγόντα τὸν χορὸν τοσοῦτον ἐκλπῆξαι τὸν δῆμον ὡς τὰ μὲν

whether *Ion*'s audience actually was touched by or felt any other emotion for someone of the play's characters. I will only expand upon the Euripidean intention,[12] that is, upon the appropriate and expected emotional response that the tragic poet implicitly seeks to elicit from his play's onlookers.

In the first episode (ll.237-451), Creusa meets Ion, and the latter asks Creusa whether she is childless (οὐδ᾽ ἔτεκες οὐδὲν πώποτ᾽, ἀλλ᾽ ἄτεκνος εἶ; l.305). Creusa's answer that Apollo knows her childlessness (ὁ Φοῖβος οἶδε τὴν ἐμὴν ἀπαιδίαν, 306) triggers Ion's sympathy: ὦ τλῆμον, ὡς τἄλλ᾽ εὐτυχοῦσ᾽ οὐκ εὐτυχεῖς (l.307 "poor woman! Though fortunate in other respects, how unfortunate you are!").[13] Then Creusa steers the conversation in Ion's own fate, and the young man claims that he knows nothing about his parents: τοῦ θεοῦ καλοῦμαι, δοῦλος εἰμί τ᾽, ὦ γύναι (l.309 "I am called a slave of the god, and so I am, madam"), οὐκ οἶδα πλὴν ἕν· Λοξίου κεκλήμεθα (l.311 "I know but one thing: I am called Loxias'"). Ion's answer causes Creusa's emotional involvement and she at once underlines her sympathy: ἡμεῖς σ᾽ ἄρ᾽ αὖθις, ὦ ξέν', ἀντοικτίρομεν (l.312 "then I fell pity for you in turn, stranger"). Creusa seems to consider that the emotional counterpart to Ion's response (ὦ τλῆμον, l.307) is pity. Creusa's declared compassion may be a model for seeing and mentally participating in Ion's sufferings.[14]

Both the first part (ἀντὶ-)[15] of the ἀντοικτίρειν and the adverb αὖθις[16] refer to Creusa's similar to that of Ion emotional reaction[17] and perhaps to Euripides' wish for an analogous emotional response on the part of the audience: pity both for Creusa and for Ion. Audience's mutual involvement is suggested also by Creusa when she says ...ὡς νοσοῦσ᾽ ηὗρον νόσους (l.320 "how, pained myself, I have found others' pains"). The imagery of sickness here tangles the fate of Creusa with that of Ion, and diminishes the distance and the

νήπια ἐκψῦξαι, τὰ δὲ ἔμβρυα ἐξαμβλωθῆναι) cannot be considered credible –all the more so because of its exaggeration in its description, but it certainly highlights the audiences' emotional involvement in what they were watching. Stanford (1983: 6) writes that the authenticity of this description "has been challenged, but the record of some such strong emotional reaction may be true". Cf. Nooter (2017: 256) who posits that this testimony, although it is a post-classical anecdote, constitutes a unique evidence for the reception of *Eumenides*. According to Nooter, the exaggeration of the description is to be found in the suffix ἐκ- of the infinitives ἐκπλῆξαι, ἐκψῦξαι, ἐξαμβλωθῆναι.

[12] The authorial intention is a complicated matter. We can never be sure that we will fully discern the intention of an author or that his intention tallies with the full meaning of a text. Nonetheless, it seems worthwhile to try to explain what the author might have intended to do. As for an ancient author/poet, it is even more difficult to discern his intention, *inter alia* due to time distance. For more information of this issue, see Mossman (1995: 6, n.10, where further bibliography). Mossman also writes that "Greek tragedians often make their characters or choruses say something which comes to signify more than the speaker intended (or could have intended) at the time of uttering it". Cf. Lada-Richards (2008: 451).

[13] The repetition of the εὐτυχέω (τἄλλ᾽ εὐτυχοῦσ᾽...οὐκ εὐτυχεῖς, l.307) emphasizes Ion's perception of Creusa's misery.

[14] Lada-Richards (2008: 509) identifies in statements of sympathy a model both for viewing and for mental participation of the external audience in the passions of the "other".

[15] See Chantraine (1968-1980: 91-92 *s.v.* ἄντα, ἄντη, ἄντι), Liddell & Scott & Jones ([9]1996: 153 *s.v.* ἀντί).

[16] According to Renehan (1976: 48-49) [cited in Martin (2018: 220 *ad* 312)] the adverb αὖθις heightens the meaning of the prefix ἀντ- of the ἀντοικτίρειν.

[17] Martin (2018: 220 *ad* 312) posits that Creusa and Ions' relationship "is lifted to another level through the mutuality of their feelings and the awareness of it. In this way the distance created by his namelessness and expressed in the continued ξένε is overcome". Lee (1997: 194 *ad* 319-20) notes that Creusa has found not parallel but complementary woes.

estrangement between them,[18] while Creusa in ll.318-320 takes Ion's pains for a mirror of her own.[19]

In Ion's mind, the emotional response both of himself to Creusa and Creusa's to him is explicable. The causative clause of the line ὦ τλῆμον, **ὡς** τἄλλ᾽ εὐτυχοῦσ᾽ **οὐκ εὐτυχεῖς** (l.307) and the causal participle of the line **ὡς μὴ εἰδόθ᾽** ἥτις μ᾽ ἔτεκεν ἐξ ὅτου τ᾽ ἔφυν (l.313) explain the emergence of the emotion of compassion;[20] a compassion brought about by Ion's personal mental process (ὡς l.307, ὡς l.313). Ion feels compassionate for Creusa because she is unfortunate, and believes that Creusa feels compassionate for him because he does not know who his mother is.

During the second episode, the Chorus' women witness the so-called "false" recognition between Ion and Xuthus, and are threatened with death by the latter in case they will not keep silent (ll.666-667).[21] Immediately, however, they adumbrate their active involvement in the action[22] by noting: οὐ γάρ με σαίνει θέσφατα μή τιν᾽ ἔχῃ δόλον. | δειμαίνω συμφοράν, | ἐφ᾽ ὅ<τι> ποτὲ βάσεται (ll.685-687 "the pronouncements do not mollify my fear that they conceal some trickery. I am fearful of the outcome, to whatever it is they will tend"). Creusa's maidens feel displeasure with (οὐ γάρ με σαίνει)[23] and are afraid of (δειμαίνω)[24]

[18] Martin (2018: 220-221 *ad* 320).

[19] Rynearson (2014: 50).

[20] Several times, tragic characters explain the causes of their (or other characters') emotional reaction and especially the pity. For instance, cf. the ll.121-126 of Sophocles' *Ajax*. Addressing Athena, Odysseus explains the pity he feels for Ajax by saying: ἐγὼ μὲν οὐδέν᾽ οἶδ᾽· ἐποικτίρω δέ νιν | δύστηνον ἔμπας, καίπερ ὄντα δυσμενῆ, | ὁθούνεκ᾽ ἄτῃ συγκατέζευκται κακῇ, | οὐδὲν τὸ τούτου μᾶλλον ἢ τοὐμὸν σκοπῶν· | ὁρῶ γὰρ ἡμᾶς οὐδὲν ὄντας ἄλλο πλὴν | εἴδωλ᾽ ὅσοιπερ ζῶμεν ἢ κούφην σκιάν. For this passage of *Ajax* and the explanation of Odysseus' pity, see Finglass (2011: 173 *ad* 121-6). Cf. Lada-Richards (2008: 531) who stresses that tragedy breaks ground, even over Aristotle, in recognizing the mental element of any emotional reaction and in particular the mental processing of a situation that enables the stimulation of the compassion.

[21] Xuthus: ὑμῖν δὲ σιγᾶν, δμωΐδες, λέγω τάδε, | ἢ θάνατον εἰπούσαισι πρὸς δάμαρτ᾽ ἐμήν (ll.666-667 "You serving women! I order you to be quiet about these things, or I promise you death if you speak of them to my wife"). There are several instances of the Greek tragedy where the chorus are usually sympathetic to the character requesting silence, "and their obedience is to be expected and need not even be expressed" [Lee (1997: 234 *ad* 666-7)]. Xuthus here notes, even implicitly, that he is aware of the Chorus' sympathy to Creusa and not to him, and therefore aware of their role: if the Chorus speak, his plan will be ruined. Thus, the punishment, if they do break their silence and confess the "truth" to Creusa, will be death. Xuthus' harsh attitude towards the Chorus may adumbrate the maiden's imminent role: they are threatened with death because they are very likely to divulge the "truth". Cf. Gibert (2019: 227 *ad* 666-7) who writes that "Xuthus does not have the Chorus' sympathy; indeed, the very abruptness of his command and the severity of his threat may contribute to an expectation that they will disobey him".

[22] The Chorus' active involvement in the play's plot proves that Aristotle's judgment of the Euripidean choruses (*Poetics* 1456^{a}25-27: καὶ τὸν χορὸν δὲ ἕνα δεῖ ὑπολαμβάνειν τῶν ὑποκριτῶν, καὶ μόριον εἶναι τοῦ ὅλου καὶ συναγωνίζεσθαι μὴ ὥσπερ Εὐριπίδῃ ἀλλ᾽ ὥσπερ Σοφοκλεῖ) "is by no means valid in every case" [Lesky (1983: 320)].

[23] Owen (1957: 116 *ad* 685) has argued that in this passage the οὐ σαίνει suggests the idea of fear. Commenting on the ll.862-863 of Euripides' *Hippolytus* (Theseus: καὶ μὴν τύποι γε σφενδόνης χρυσηλάτου | τῆς οὐκέτ᾽ οὔσης οἵδε προσσαίνουσί με), Barrett (1964: 328 *ad* 862-3) writes that the verb σαίνειν is used "(chiefly in tragedy) of a person or thing which attempts to rouse, or which in fact rouses, a person's favourable emotion". In light of Barrett's point of view, I would say that the negative mode of οὐ σαίνει in the *Ion* implies the exactly opposite connotations from what the σαίνει does: the Chorus here try to rouse audience's unfavorable emotions against both the divine pronouncements (θέσφατα) and Xuthus.

[24] In the parts constituting the second stasimon (strophe, antistrophe, epode), Martin (2018: 312) discerns a structural coherence, and notes that "in each part the chorus express a different

what is going to happen (συμφοράν).[25] The utterances οὐ γάρ με σαίνει and δειμαίνω indicate the two levels of the escalation of their emotions. The women singing the first stanza (ll.676-694) invite the other members of the Chorus (internal audience) and, by extension, the external audience to share the emotional evaluation and the emotional treatment of the situation: τίς οὐ τάδε ξυνοίσεται; (l.694 "who will not agree with me in this?").[26] In all probability, this question functions as an "audience address". The verb συμφέρομαι means (a) "agree with" and (b) "to be in harmony with, adapt oneself to".[27] Thus, the question τίς οὐ τάδε ξυνοίσεται; (l.694) may imply that the women singing the first stanza (first semichorus) expect that the agreement (first meaning of the verb) of the second semichorus and the external audience with the judgments about Apollo's pronouncements (θέσφατα) will lead, by extension, to their harmonization (second meaning of the verb)[28] with the emotional reaction to these θέσφατα.

***

Lada-Richards (2008: 509) has observed that the plethora of tears in the dramatic fiction, as an emotional response to the tribulations afflicting the tragic hero, provides the audience with an acceptable or even desirable way out of the torrent of sufferings.

In the first crosstalk between Creusa and Ion in the first episode (ll.237-451), the latter describes Creusa's "stage behavior":[29]

ἔα·
ἀλλ᾽ ἐξέπληξάς μ᾽, ὄμμα συγκλῄσασα σὸν
δακρύοις θ᾽ ὑγράνασ᾽ εὐγενῆ παρηίδα,

---

emotion felt towards a character whom they perceive as hostile: suspicion against Apollo in the strophe, disappointment at Xuthus in the antistrophe, and xenophobia against Ion in the epode".

[25] The noun συμφορὰ is neutral and means "event, circumstance". See Liddell & Scott & Jones (^{9}1996: 1687-1688 *s.v.* συμφορά). The word's exact meaning (either "good luck" or "misfortune") is determined each time by its context [cf. Owen (1957: 108 *ad* 536)]. I quite agree with Owen (1957: 116 *ad* 687) that the συμφορὰ here is neutral. Both here and in the l.699 (νῦν δ᾽ ἡ μὲν ἔρρει **συμφοραῖς**, ὁ δ᾽ εὐτυχεῖ) the neutral meaning of the word preserves the dramatic suspense about what is going to happen. More concretely, the combination of the words συμφορὰν and βάσεται indicates the run of the events, whether they lead to a happy or to a tragic end. Hence, both Lee's (1997: 95) translation of the ll.686-687 "I am fearful of the outcome" and Gibert's (2019: 232 *ad* 688-9) "I fear the outcome" are very insightful, for they manage to transcribe into English the word's neutrality.

[26] The ll.690-693 (ἄτοπος ἄτοπα γὰρ παραδίδωσί μοι, | τάδε θεοῦ φήμα. | πλέκει δόλον τύχαν θ' ὁ παῖς | ἄλλων τραφεὶς ἐξ αἱμάτων) do not affect the direct connection between ll.685-687 (οὐ γάρ με σαίνει θέσφατα μή τιν᾽ ἔχῃ δόλον. | δειμαίνω συμφοράν, | ἐφ᾽ ὅ <τι> ποτὲ βάσεται) and l.694 (τίς οὐ τάδε ξυνοίσεται;) because they explain (γάρ, l.690) the reasons of the Chorus' very reaction. I believe that the demonstrative τάδε (l.694) refers to ll.685-693. If my suggestion holds water, then the Chorus' women singing the first stanza want the spectators (internal and external) to harmonize not only with the emotional reaction suggested, but with the explanation/justification of this reaction as well.

[27] For the meanings, see Liddell & Scott & Jones (^{9}1999: 1686-1687 *s.v.* συμφέρω BII).

[28] Cf. Owen (1957: 117 *ad* 694) who takes the τάδε for the internal accusative of the ξυνοίσεται, and translates "agree (with us) in this".

[29] The term "stage behavior", belongs to Papazoglou (2007: 218, n.6). In her paper, Papazoglou defines as "stage behavior" both the movements and the means (utterance, crosstalk, monody, scream, silence) used by a dramatic character. For Creusa's very "stage behavior" here, see the insightful comments of Gibert (2019: 169 *ad* 241-242),

ὡς εἶδες ἁγνὰ Λοξίου χρηστήρια.
τί ποτε μερίμνης ἐς τόδ᾽ ἦλθες, ὦ γύναι;
οὗ πάντες ἄλλοι γύαλα λεύσσοντες θεοῦ
χαίρουσιν, ἐνταῦθ᾽ ὄμμα σὸν δακρυρροεῖ; (ll.241-246).

"Oh! You upset me by closing your eyes and drenching your noble cheek with tears when you caught sight of the sacred shrine of Loxias. What brings you this concern, lady? Where everyone else gazes upon the god's shrine with pleasure, here do your eyes stream with tears?"

Creusa's particular emotional response takes Ion aback (ἀλλ᾽ ἐξέπληξάς μ(ε), l.241). For the young man, Creusa demonstrates a reaction that is divergent to what he has been accustomed to by the visitors of Apollo's temple heretofore (ὃ πάντες ἄλλοι γύαλα λεύσσοντες θεοῦ | χαίρουσιν, ἐνταῦθ᾽ ὄμμα σὸν δακρυρροεῖ;, ll.245-246) and this is why he asks Creusa the cause of her weeping. The view of the temple activated Creusa's mechanism of remembrance (ἐγὼ δ᾽ ἰδοῦσα τούσδ᾽ Ἀπόλλωνος δόμους | μνήμην παλαιὰν ἀνεμετρησάμην τινά, ll.249-250 "when I saw this temple of Apollo I retraced an age-old memory") and at the same time the old feelings, which she now exudes on stage.[30]

Recalling again her rape by Apollo and having been informed by the Chorus that Xuthus has found his "son", Creusa in the third episode (ll.725-1047) bursts once again into tears, which this time function as the physical externalization of her internal passion:

στάζουσι κόραι δακρύοισιν ἐμαί,
ψυχὴ δ᾽ ἀλγεῖ κακοβουληθεῖσ᾽
ἔκ τ᾽ ἀνθρώπων ἔκ τ᾽ ἀθανάτων (ll.876-878)

"My eyes stream with tears and my spirit is grieved plotted against foully both by men and immortals".

The verb ἀλγεῖ emphasizes the physical symptom of the pain experienced by Creusa.[31] The emotional reaction of the δακρυρροεῖν has not managed to relieve her of her suffering yet,[32] and this why she now chooses to break her silence and speak: οὐκέτι κρύψω λέχος, ὃ στέρνων | ἀπονησαμένη ῥᾴων ἔσομαι (ll.874-875 "no longer shall I conceal my shared bed; removing this burden from my breast I shall feel easier"). Especially the utterance ἀπονησαμένη ῥᾴων ἔσομαι (l.875) reflects Creusa's conviction that by means of speech she will achieve the emotional relief that her tears have failed to offer her as yet.

[30] According to Weiss (2008: 40), Creusa dwells on the past in contrast to Ion, who is embedded in the present, while his interest in the past awakens when he meets Creusa. Cf. Weiss (2013: 37, 39). For the concept of time in the *Ion*, see Lee (1996).

[31] For the connection between the soul and the body, (pseudo-)Aristotle writes in his *Physiognomics* (808^{b}12-15) that changes of the soul are associated with changes in the form of the body, and *vice versa* when the body changes, the soul changes as well: δοκεῖ δέ μοι ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα συμπαθεῖν ἀλλήλοις· καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἕξις ἀλλοιουμένη συναλλοιοῖ τὴν τοῦ σώματος μορφήν, πάλιν τε ἡ τοῦ σώματος μορφὴ ἀλλοιουμένη συναλλοιοῖ τὴν τῆς ψυχῆς ἕξιν. The passage is cited in Lada-Richards (2008: 508).

[32] Cf. Lee (1997: 259-260 *ad* 876). Martin (2018: 369 *ad* 876-7) has observed that the mention of physical symptoms underscores how Creusa "feels before freeing herself, having lost full control over her body".

After Creusa's monody (ll.859-922), the Chorus' women are shocked by their mistress' revelations about her intercourse with Apollo, and they predict that everyone will cry at Creusa's misfortunes: οἴμοι, μέγας θησαυρὸς ὡς ἀνοίγνυται | κακῶν, ἐφ᾽ οἷσι πᾶς ἂν ἐκβάλοι δάκρυ (ll.923-924 "Ah me, what a vast treasure-trove of evils is opened up! Everyone would shed a tear at this").[33] By using the word πᾶς, the Chorus invite both the internal audience (Creusa and the Pedagogue) and the external audience to a mutual emotional response. The Pedagogue conforms immediately[34] to the emotional response suggested by the Chorus, and as being himself Creusa's internal audience (...σὸν βλέπων | ... πρόσωπον, ll.925-926 "as I look on your face") he reacts as an "ideal spectator", perhaps exhorting in this way the external audience to a similar response: <ὦ> θύγατερ, **οἴκτου** σὸν βλέπων **ἐμπίμπλαμαι** | πρόσωπον, ἔξω δ᾽ ἐγενόμην γνώμης ἐμῆς (ll.925-926 "daughter, I am filled with pity as I look on your face and I am beyond clear thought").[35] The chiastic order οἴκτου ἐμπίμπλαμαι - ἔξω δ᾽ ἐγενόμην γνώμης highlights the contrast between the emotion (οἴκτου) and the reason (γνώμης) with the former depriving someone of the possibility of rational self-control (**ἔξω** δ᾽ ἐγενόμην γνώμης ἐμῆς, l.926). For the Pedagogue, emotion and reason are impossible to coalesce and coexist in such a situation.

The mss render the above line (l.925) as follows: line ὦ θύγατερ, οὔτοι σὸν βλέπων ἐμπίμπλαμαι. The conjecture οἴκτου for the οὔτοι has been suggested by Nauck, and accepted by quite a few scholars,[36] including Diggle and recently Martin in his *Ion*'s edition. The word οἴκτου seems to be suitable here, for it reflects precisely the Pedagogue's involvement in the Chorus' request, and thus the old man includes himself in the mutual reaction (πᾶς) urged by the Chorus. The pity he feels for Creusa is filled with tears since a few lines below, just before he learns about Creusa's intercourse with Apollo, he exclaims: ...ὡς ἀπαντᾷ δάκρυά μοι τοῖς σοῖς λόγοις (l.940 "Ah! my tears flow to meet your words").

Creusa confides in him that she exposed her infant in a cave of Acropolis, and then delineates the Pedagogue's stage behavior and stage reaction: τί κρᾶτα κρύψας, ὦ γέρον, δακρυρροεῖς; (l.967 "why, old man, do you cover your head and weep?"). Pedagogue's veiling his head[37] constitutes a "psychological gesture",[38] that is, a movement expressing and externalizing the old man's emotions.[39]

---

[33] The potential optative πᾶς ἄν ἐκβάλοι δάκρυ (l.924) here equals to a strong, though courteous, future indicative [for such a function of the potential optative, see Smyth (1920: 408-409)]. Thus, it underlines Chorus' certainty about the audience's emotional engagement.

[34] Lee (1997: 264-265 *ad* 925-6) notes that the Pedagogue "takes up the Chorus' reaction immediately with an expression of pity, but this is cut short by his inability to understand Creusa's news. After hearing Creusa's explanation of events he returns in 966ff. to a fuller expression of pity". Cf. Gibert (2019: 267 *ad* 923-4), who stresses that πᾶς ἄν ἐκβάλοι δάκρυ "provides a cue for an emotional response taken up by the Old Man".

[35] The Pedagogue's direct involvement in the emotional response suggested by the Chorus' women is actuated by Creusa's face (mask). Additionally, the emotional impact of Creusa's mask is underlined by the *hyperbaton* σὸν ... πρόσωπον.

[36] Except for Wilamowitz-Moellendorff (1926: 129 *ad* 925), who cites the l.664 of Euripides' *Hippolytus* (ὄλοισθε. μισῶν δ᾽ οὔποτ᾽ ἐμπλησθήσομαι | γυναῖκας..., ll.664-665) in order to defend the mss (οὔτοι). Both Lee (1997: 264-265 *ad* 925-6) and Martin (2018: 381 *ad* 925) agree with the emendation suggested by Nauck, and Martin notes that "the transmitted text θύγατερ οὔτοι is metrically deficient and of questionable sense". Martin also states that the οἴκτου "echoes the chorus' show of sympathy and makes 970 the perfect close of a ring composition". Cf. Gibert (2019: 267 *ad* 925-6).

[37] Cairns (2009: 47) notes that "references to [...] veiling in the tragic text [...] regularly function as embedded stage directions. In one typical scenario, a character veils to conceal his or her tears, a significant action which will have been immediately apparent to the theatrical audience; but the stage direction is embedded in the text by means of another character's questions which comment on the gesture and draw attention to the 'tears' which it is intended to represent. Veiling is

Creusa and the Pedagogue plan to murder Ion with the old man failing eventually to kill him, and then Ion chases Creusa to punish her. In the play's *exodos*, Pythia comes on stage, saving Creusa from Ion's rage. At the end of her speech (ll.1357-1368), the prophetess advises Ion to set out for Athens and look for his mother. Thinking about his mother's identity and his birth, Ion bursts into tears:

φεῦ φεῦ· κατ᾽ ὄσσων ὡς ὑγρὸν βάλλω δάκρυ,
ἐκεῖσε τὸν νοῦν δούς ὅθ᾽ ἡ τεκοῦσά με
κρυφαῖα νυμφευθεῖσ᾽ ἀπημπόλα λάθρᾳ
καὶ μαστὸν οὐκ ὑπέσχεν... (ll.1369-1372)

"Ah! How I shed a moist tear down my cheeks, as I think of that time when the woman who bore me after some hidden love-affair tried to smuggle me away secretly and gave me no nurture from her breast".

The young man demonstrates the same emotional reaction Creusa demonstrated when she faced Apollo's temple and recalled her past. Creusa and Ion might not share a common past, and have a different connection to it, yet they both have the same emotional response to it.[40]

To sum up, in this paper, I have focused on the ways by which Euripides in the *Ion* demonstrates to his audience suitable models for emotional reaction to what is happening on stage. Throughout the play, the spectators are encouraged to engage in a process of emotional response to what they see. For instance, in the first exchange between Creusa and Ion, Euripides suggests pity as the appropriate way of emotional reaction to this dialogue. Watching their lady's spouse find a "son", Creusa's maids invite the spectators to share with them the feelings of disaffection and fear. Feeling compassion for "tragic" heroine's "misfortunes", they suggest tear dropping as a mutual emotional reaction: πᾶς ἂν ἐκβάλοι δάκρυ (l.924 "everyone would shed a tear at this"). These intra-dramatic models reveal, after all, how Euripides imagines the emotional impact of his own performance, as well as the emotional reactions his dramatic art could arouse.[41]

References

Barrett, W. S. (1964), *Euripides Hippolytos. Edited with Introduction and Commentary*, Oxford.

Bartonkova, D. (2001-2002), "Tricks in the Plays *Helen* and *Ion* of Euripides", *Studia Minora Facultatis Philosophicae Universitatis Brunensis* 6-7: 35-40.

Cairns, D. (2009), "Weeping and Veiling: Grief, Display and Concealment in Ancient Greek Literature", in Th. Fögen (ed.), *Tears in the Greaco-Roman World*, Berlin & New York, pp. 37-57.

---

thus useful as an emotional marker in a masked performance in which the shedding of actual tears by the actor is impossible".

[38] The "psychological gesture" is a movement expressing the psychology of the tragic character. For this technique, see Solomon (2002: 17-19).

[39] Lee (1997: 268 *ad* 967) stresses that veiling the head was a traditional gesture of mourning. The Pedagogue's gesture symbolizes his despair, and highlights the decisiveness he will soon show in order to turn the passive lament into a dynamic revenge.

[40] According to Lee (1997: 302 *ad* 1369-70), Ion closely resembles Creusa on her first entrance: they both weep (ll.241f., l.1369) as they cast their minds back to the same past event (l.251, l.1370). Cf. also Martin (2018: 490 *ad* 1369-73).

[41] My wording here owes a lot to Lada-Richards (2008: 465).

Chantraine, D. (1968-1980), *Dictionaire Étymologique de la Langue Greque. Histoire des Mots*, Paris.
Diggle, J. (1981), *Studies on the text of Euripides*, Oxford.
Easterling, P. E. (1997), "Form and Performance", in P.E. Easterling (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, Cambridge, pp. 151-177.
Ferguson, J. (1969), "Tetralogies, Divine Paternity, and the Plays of 414", *TAPhA* 100: 109-117.
Finglass, P. (2011), *Sophocles Ajax. Edited with Introduction, Translation, and Commentary*, Cambridge.
Gibert, J. (2019), *Euripides. Ion*, Cambridge.
Grethlein, J. (2007), "The Hermeneutics and Poetics of Memory in Aeschylus's *Persae*", *Arethusa* 40.3: 363-396.
Grube, G. M. A. (1973), *The Drama of Euripides*, London & New York.
Hartigan, K. (2015), "An Appendix. *Ion: A Quest*", in R. Lauriola & K. N. Demetriou (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Euripides*, Leiden & Boston, pp. 549-558.
Hartung, I. A. (1843), *Euripides Restitutus. Vol. 1*, Hamburg.
Knox, B. M. W. (1970), "Euripidean Comedy", in A. Cheuse & R. Koffler (eds.), *The Rarer Action: Essays in Honor of Francis Fergusson*, New Brunswick & New Jersey, pp. 68-96.
—— (1979), *Word and Action*, Baltimore & London.
Lada, I. (1993), "'Empathic understanding': Emotion and Cognition in Classical Dramatic Audience-response", *PCPhS* 39: 94-140.
Lada-Richards, I. (2008), "Η Ανταπόκριση των Θεατών στην Αττική Τραγωδία των Κλασικών Χρόνων: Συναίσθημα και Στοχασμός, Ποικιλία και Ομοιογένεια", in A. Markantonatos & Ch. Tsagalis (eds.), *Αρχαία Ελληνική Τραγωδία. Θεωρία και Πράξη*, Athens, pp. 451-565.
Lee, K. H. (1996), "Shifts of Mood and Concepts of Time in Euripides' *Ion*", in M.S. Silk (ed.), *Tragedy and the Tragic*, Oxford, pp. 85-109.
—— (1997), *Euripides Ion*, Warminster.
Lesky, A. (1983), *Greek Tragic Poetry* (transl. by M. Dillon), New Haven & London.
Liddell, H. G. & R. Scott & H. S. Jones (^{9}1996), *A Greek-English Lexicon*, Oxford.
Littlewood, A. (2017), "*To One Asking 'Who Wrote Verse Better, Euripides Or Pisides?'*", in Ch. Barber & S. Papaioannou (eds.), *Michael Psellos on Literature and Art. A Byzantine Perspective on Aesthetics*, Notre Dame, Indiana, pp. 176-185.
Macurdy, G. H. (^{2}1996), *The Chronology of the Extant Plays of Euripides*, New York.
Martin, G. (2010), "On the Date of Euripides' *Ion*", *CQ* 60.2: 647-651.
—— (2018), *Euripides, Ion. Edition and Commentary*, Berlin & Boston.
Owen, A. S. (1957), *Euripides Ion. Edited with Introduction and Commentary*, Oxford.
Mastronarde, D. J. (1975), "Iconography and Imagery in Euripides' *Ion*", *CSCA* 8: 163-176.
—— (2010), *The Art of Euripides. Dramatic Technic and Social Context*, Cambridge.
Mossman, J. (1995), *Wild Justice. A Study of Euripides' Hecuba*, Oxford.
Nooter, S. (2017), *The Mortal Voice in the Tragedies of Aeschylus*, Cambridge.
Papazoglou, E. (2007), "Η Θέα των Προσώπων", in D. Iakov & E. Papazoglou (eds.), *Θυμέλη. Μελέτες για το Θέατρο χαρισμένες στον Ν.Χ. Χουρμουζιάδη*, Heraklion, pp. 217-249.
Pellegrino, M. (2004), *Euripide Ione*, Bari.
Renehan, R. (1976), *Studies in Greek Texts. Critical Observations to Homer, Plato, Euripides, Aristophanes and other Authors*, Göttingen.
Rynearson, N. (2014), "Creusa's Palinode: Gender, Genealogy, and Intertextuality in the *Ion*", *Arethusa* 47.1: 39-69.

Segal, E. (1995), “The Comic Catastrophe: An Essay on Euripidean Comedy”, in A. Griffiths (ed.), *Stage Directions. Essays in Ancient Drama in Honour of E.W. Handley*, London, pp. 46-55.

Seidensticker, B. (1982), *Palintonos Harmonia. Studien zu Komischen Elementen in der Griechischen Tragödie*, Gröttingen.

Smyth, H.W. (1920), *Greek Grammar*, Cambridge MA: Harvard University Press

Solomon, R. (2002), *Michael Chekhov and his Approach to Acting in Contemporary Performance Training*, MA Thesis: The University of Maine.

Stanford, W. B. (1983), *Greek Tragedy and the Emotions. An Introductory Study*, London.

Starkie, W. J. M. (1909), *The Acharnians of Aristophanes*, London.

Swift, L. (2008), *Euripides. Ion*, Liverpool.

Weiss, N. (2008), “A Psychoanalytical Reading of Euripides’ *Ion*: Repetition, Development and Identity”, *BICS* 51: 39-50.

—— (2013), “Recognition and Identity in Euripides’ *Ion*”, in T. G. Russo (ed.), *Recognition and Modes of Knowledge. Anagnorisis from Antiquity to Contemporary Theory*, Edmonton, pp. 33-50.

Wilamowitz-Moellendorff, U. (1926), *Euripides Ion*, Berlin.

Willetts, R. F. (1973), “Action and Character in the *Ion* of Euripides”, *JHS* 93: 201-209.

Zacharia, K. (2003), *Converging Truths. Euripides’ Ion and the Athenian Quest for Self-Definition*, Leiden & Boston.

Η εορτή της Υπαπαντής κατά την Πατερική Γραμματεία των τριών πρώτων αιώνων

Λέξεις κλειδιά: *Άγιο Πνεύμα, Ειρηναίος, ευαγγέλιο του Ιωάννη, ευαγγέλιο του Λουκά, ευαγγέλιο του Μάρκου, ευαγγέλιο του Ματθαίου, ευχαριστιακή θυσία, Ιησούς Χριστός, Ιουστινιανός, Λεξιονάριο, Πατερική γραμματεία, προφήτης Συμεών, Υπαπαντή*

Θωμάς Μαφρέδας, Θεολόγος (MTh)- Υ/Δ Πανεπιστημίου Δυτικής Αττικής:

Abstract
A very important issue in the research of feasts is the effort to find the necessary sources that lead to the understanding of the reasons why the church, as an administration and as a functional body, decides and ultimately favors the formation of a feast, either despotic or theological. In the present study, an attempt is made to investigate, not so much the reasons, but the preliminary stages that led to the final formation of the feast of Presentation of Jesus at the Temple, in the 4th century, starting from the Patristic texts of the first three centuries, although that the relevant reports are from minimal to negligible. And the whole issue concerns a feast that has its origin in the old Jewish ritual, which the presence of Christ renews, delivering it renewed in the current worship practice of the church.

Ένα αρκετά σημαντικό ζήτημα στην εορτολογική έρευνα, είναι η προσπάθεια για την εύρεση των απαραίτητων πηγών που οδηγούν στην κατανόηση των λόγων για τους οποίους η εκκλησία, ως διοίκηση και ως λειτουργικό σώμα αποφασίζει και τελικά προκρίνει την διαμόρφωση μιας εορτής, είτε δεσποτικής, είτε θεομητορικής, είτε αγιολογικής.

Στην παρούσα μελέτη, γίνεται μια προσπάθεια για να διερευνηθούν, όχι τόσο οι λόγοι, όσο τα προκαταρκτικά στάδια που οδήγησαν στην οριστική διαμόρφωση της εορτής της Υπαπαντής, κατά τον 4ο αιώνα, με αφετηρία την πατερική γραμματεία των τριών πρώτων αιώνων, παρόλο που οι σχετικές αναφορές είναι από ελάχιστες έως μηδαμινές. Και το όλο ζήτημα αφορά μια εορτή που έχει την αφετηρία της στο παλαιό Ιουδαϊκό τελετουργικό, το οποίο η παρουσία του Χριστού το ανανεώνει και το ανακαινίζει, παραδίδοντάς το καινοποιημένο στην σημερινή λατρευτική πρακτική της εκκλησίας.

Το γεγονός της Υπαπαντής

Το γεγονός της υπαπαντής ή αλλιώς της συναντήσεως του Χριστού με τον προφήτη Συμεών, στο ναό του Σολομώντα, σαράντα ημέρες μετά την γέννηση του πρώτου, διασώζει στο κείμενό του μόνο ο ευαγγελιστής Λουκάς, όπως μπορεί να διαπιστώσει κανείς διαβάζοντας το σχετικό χωρίο (Λκ. 2:22-39). Γράφει λοιπόν σχετικά ο ευαγγελιστής Λουκάς περί της Υπαπαντής του Κυρίου: «…*Καὶ ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν κατὰ τὸν νόμον Μωϋσέως, ἀνήγαγον αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα παραστῆσαι τῷ κυρίῳ, καθὼς γέγραπται ἐν νόμῳ κυρίου ὅτι Παν ἄρσεν διανοιγον μήτραν ἅγιον τῷ κυρίῳ κληθήσεται, καὶ τοῦ δοῦναι θυσίαν κατὰ τὸ εἰρήμενον ἐν τῷ νόμῳ κυρίου, ζευγος τρυγονων δυο νοσσους περιστερῶν. Καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος ἦν ἐν Ἰερουσαλὴμ ᾧ ὄνομα Συμεὼν καὶ ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος καὶ εὐλαβὴς προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραηλ, καὶ πνεῦμα ἦν ἅγιον ἐπΆ αὐτόν καὶ ἦν αὐτῷ κεχρηματισμένον ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου μη ἰδείν θάνατον πριν ἂν ἴδῃ τὸν Χριστὸν κυρίου, καὶ ἦλθεν ἐν τῷ πνεύματι εἰς τὸ ἱερόν καὶ ἐν τῷ εἰσαγαγεῖν τοὺς γονεῖς τὸ παιδίον Ἰησοῦν τοῦ ποιῆσαι αὐτοὺς κατὰ τὸ εἰθισμένον τοῦ νόμου περὶ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς ἐδέξατο αὐτὸ εἰς τάς ἀγκάλας καὶ εὐλόγησεν τὸν θεὸν καὶ εἶπεν, Νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλον σοῦ, δεσπότα, κατὰ τὸ ῥῆμα σοε ἐν εἰρήνῃ ὅτι εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριον*

σοῦ, ὁ ἡτοίμασας κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν, φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραηλ, καὶ ἦν ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ θαυμάζοντες ἐπὶ τοῖς λαλουμενοις περὶ αὐτοῦ καὶ εὐλόγησεν αὐτοὺς Συμεὼν καὶ εἶπεν πρὸς Μαρίαν τὴν μητέρα αὐτοῦ, Ἰδοὺ οὗτος κεῖται εἰς πτῶσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν ἐν τῷ Ἰσραηλ καὶ εἰς σημεῖον ἀντιλεγομενον καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελευσεται ῥομφαῖα, ὅπως ἂν ἀποκαλυφθωσιν ἐκ πολλῶν καρδιῶν διαλογισμοί. Καὶ ἦν Ἄννα προφητις, θυγάτηρ Φανουηλ ἐκ φυλῆς Ἀσηρ αὐτὴ προβεβηκυῖα ἐν ἡμέραις πολλαῖς, ζήσασα μετὰ ἀνδρὸς ἔτη ἑπτὰ ἀπὸ τῆς παρθενίας αὐτῆς καὶ αὐτὴ χήρα ἕως ἐτων ὀγδοήκοντα τεσσαρων, ἡ οὐκ ἀφίστατο τοῦ ἱεροῦ νηστείας καὶ δεήσεσιν λατρεύουσα νύκτα καὶ ἡμέραν καὶ αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἐπιστᾶσα ἀνθωμολογεῖτο τῷ θεῷ καὶ ἐλάλει περὶ αὐτοῦ πᾶσιν τοῖς προσδεχομένοις λύτρωσιν Ἰερουσαλήμ. Καὶ ὡς ἐτέλεσαν πάντα τὰ κατὰ τὸν νόμον κυρίου, ἐπέστρεψαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν εἰς πόλις ἑαυτῶν Ναζαρέθ…».

Προτού προχωρήσει περισσότερο η έρευνα και η μελέτη γύρω από την εορτή της Υπαπαντής, καλό είναι να επισημανθούν ορισμένα στοιχεία τα οποία χρειάζονται κάποια διευκρίνιση. Αρχικά, διαβάζει κανείς πως η είσοδος στο ναό, τόσο του νεογέννητου παιδιού, όσο και της μητέρας αυτού, με σκοπό την ευλογία αμφοτέρων, είναι θεσπισμένη και καθιερωμένη από τον μωσαϊκό νόμο, όπως χαρακτηριστικά γράφει ο ευαγγελιστής Λουκάς: «*…ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν κατὰ τὸν νόμον Μωϋσέως*» και αλλού: «*…παραστῆσαι τῷ κυρίῳ, καθὼς γέγραπται ἐν νόμῳ κυρίου ὅτι Πᾶν ἄρσεν διανοίγον μήτραν ἅγιον τῷ κυρίῳ κληθήσεται*» καθώς επίσης και: «*…τοῦ δοῦναι θυσίαν κατὰ τὸ εἰρήμενον ἐν τῷ νόμῳ κυρίου*». Κρίνεται επομένως απαραίτητη μια σύντομη αναδρομή στο καθαρά νομικό κείμενο της Πεντατεύχου, στο Λευιτικό, όπου μεταξύ άλλων διαβάζει κανείς: «*Καὶ ἐλάλησεν κύριος πρὸς Μωυσῆν λέγων, λάλησον τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ καὶ ἐρεῖς πρὸς αὐτούς γυνή ἥτις ἐὰν σπερματισθῇ καὶ τέκῃ ἄρσεν καὶ ἀκάθαρτος ἔσται ἑπτά ἡμέρας κατὰ τὰς ἡμέρας τοῦ χωρισμοῦ τῆς ἀφέδρου αὐτῆς ἀκάθαρτος ἔσται καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ ὀγδόῃ περιτεμεῖ τὴν σάρκα τῆς ἀκροβυστίας αὐτοῦ καὶ τριάκοντα ἡμέρας καὶ τρεῖς καθήσεται ἐν αἵματι ἀκαθάρτῳ αὐτῆς παντὸς ἁγίου οὐχ ἅψεται καὶ εἰς τὸ ἁγιαστήριον οὐκ εἰσελεύσεται ἕως ἄν πληρωθῶσιν αἱ ἡμέραι καθάρσεως αὐτῆς ἐὰν δὲ θῆλυ τέκῃ καὶ ἀκάθαρτος ἔσται δὶς ἑπτά ἡμέρας κατὰ τὴν ἄφεδρον καὶ ἑξήκοντα ἡμέρας καὶ ἕξ καθέσθήσεται ἐν αἵματι ἀκαθάρτῳ αὐτῆς καὶ ὅταν ἀναπληρωθῶσιν αἱ ἡμέραι καθάρσεως αὐτῆς ἐφΆ υἱῷ ἥ ἐπί θυγατρί προσοίσει ἀμνὸν ἐνιαύσιον ἄμωμον εἰς ὁλοκαύτωμα καὶ νεοσσόν περιστερᾶς ἤ τρυγόνα περὶ ἁμαρτίας ἐπί τὴν θύραν τὴς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου πρὸς τὸν ἱερέα καὶ προσοίσει ἔναντι κυρίου καὶ ἐξιλάσεται περὶ αὐτῆς ὁ ἱερεὺς καὶ καθαριεῖ αὐτὴν ἀπὸ τῆς πηγῆς τοῦ αἵματος αὐτῆς οὗτος ὁ νόμος τῆς τικτούσης ἄρσεν ἤ θῆλυ, ἐὰν δὲ, μὴ εὑρίσκῃ ἡ χεὶρ αὐτῆς τὸ ἱκανὸν εἰς ἀμνόν καὶ λήμψεται δύο τρυγόνας ἤ δύο νεοσσούς περιστερῶν μίαν εἰς ὁλοκαύτωμα καὶ μίαν περὶ ἁμαρτίας καὶ ἐξιλάσεται περὶ αὐτῆς ὁ ἱερεύς καὶ καθαρισθήσεται*» (Λευ. 2: 1-8).

Η προσφορά θυσίας για την γέννηση, είτε αρσενικού είτε θηλυκού τέκνου, ορίζεται σαφώς από τον νόμο, ως μια διαδικασία, αφενός ευχαριστιακή και δοξολογική προς τον Θεό, αφετέρου, ως πράξη έμπρακτης μετάνοιας για τον καθαρμό από την σεξουαλική πράξη που οδηγεί στη τεκνογονία. Είναι σαφής ο ορισμός του νόμου, ως πράξη αγιαστική, εξιλεωτική και καθαρτική. Μετά την γέννηση του τέκνου, είτε αρσενικού είτε θηλυκού, η μητέρα όφειλε να παρουσιαστεί στο ναό με το νεογέννητο τέκνο προς καθαρισμό της και προς ευλογία του παιδιού της, προσφέροντας παράλληλα κάποια δώρα με στόχο την εξιλέωσή της, όπως για παράδειγμα, είτε αμνός ενός έτους, «*ἄμωμος ἀμνός ἐνιαύσιος*» όπως χαρακτηριστικά επισημαίνει το βιβλίο του Λευιτικού, είτε ένα ζεύγος από περιστέρια ή από τρυγόνια. Παράλληλα, αν το πρωτότοκο τέκνο, ήταν αρσενικό, δεχόταν επιπρόσθετη ευλογία, εις ανάμνηση της λυτρωτικής πράξεως της σωτηρίας των πρωτοτόκων των Ισραηλιτών κατά τους χρόνους της εξόδου, όπως γράφεται στο σχετικό απόσπασμα του βιβλίου της Εξόδου: «*ἁγίασόν μοι πᾶν πρωτότοκον πρωτογενές διανοῖγον πᾶσαν μήτραν ἐν τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ ἀπό ἀνθρώπου ἕως κτήνους ἐμοί ἐστιν*» (Εξ. 13:2). Το αξιοσημείωτο στη

συγκεκριμένη περίπτωση είναι πως η Παναγία, αν και συνέλαβε τον Χριστό, ασπόρως και υπερφυσικώς χωρίς να υπάρξει σαρκική επαφή, αλλά με την παρουσία και μόνο του Αγίου Πνεύματος, ωστόσο καταδέχεται να εμφανιστεί στο Ναό για να λάβει τον καθαρισμό από την διαδικασία της γεννήσεως, αλλά και να προσφέρει θυσία για τον Υιό της, παρόλο που ο ίδιος τελικά θα προσφερθεί ως θυσία. Ωστόσο η πρακτική αυτή της εισόδου στο Ναό, με ότι συνεπάγεται δηλώνει σαφώς, πως ο Χριστός ως Θεός, αν και γεννήθηκε με υπερφυσικό, υπέρλογο και άγιο τρόπο, εντούτοις δεν παύει να είναι άνθρωπος και ως άνθρωπος θα πρέπει να μετάσχει όλων των διατάξεων του νόμου.

Ένα εξίσου σημαντικό και συνάμα απαραίτητο ιδρυτικό στοιχείο της εορτής της Υπαπαντής είναι η παρουσία του προφήτη Συμεών στο Ναό, η ευλογία που δίνει αλλά και παράλληλα λαμβάνει από τον Χριστό, η προφητεία προς την μητέρα Του και τέλος η απολυτρωτική παράκλησή του προς τον Θεό με τα λόγια: «*Νῦν ἀπολύεις τόν δοῦλον σου δέσποτα…*». Ποιος όμως είναι ο Συμεών ο οποίος καταγράφεται ως τόσο σημαντικό πρόσωπο για την διαμόρφωση της δεσποτικής αυτής εορτής;

Το όνομα Συμεών, δεν αναφέρεται για πρώτη φορά στο σχετικό χωρίο του ευαγγελιστή Λουκά, αντιθέτως η χρήση του, συμπεριλαμβανομένης και αυτής του χωρίου της συναντήσεως στον Ναό με τον Χριστό αριθμεί συνολικά έξι φορές.

Έτσι για πρώτη φορά απαντάται σε μερικά παλαιοδιαθηκικά χωρία, από τα οποία προκύπτει ότι ο Συμεών, ήταν ο δεύτερος υιός του Ιακώβ από τη Λεία (Γεν. 29:33). Ο Συμεών απέκτησε συνολικά έξι υιούς (Γεν. 46:10) από τους οποίους και απέκτησε συγγενείς. Είναι ο ίδιος Συμεών, που κρατείται από τον αδερφό του Ιωσήφ ως όμηρος μέχρι να φέρουν μπροστά του τον μικρότερο αδερφό του τον Βενιαμίν (Γεν. 42:24,36, 43:23). Με τον αδελφό του Λευί σκότωσαν κάθε άντρα των Ευαίων για τον βιασμό της αδερφής τους Δείνας (Γεν. 34 κ.εξ.), με αποτέλεσμα η φυλή Συμεών να πάρει το ελάχιστο μερίδιο στη γη της Επαγγελίας, όπως επισημαίνεται χαρακτηριστικά στο βιβλίο του Ιησού του Ναύη (Ιησ.Ν. 19:1-9) και αυτό σε απομακρυσμένες και ορεινές περιοχές. Το περιστατικό του φόνου είναι ο βασικός λόγος για να μην λάβει τελικά ο Συμεών την ευλογία από τον Μωϋσή όπως έγινε με τα υπόλοιπα αδέρφια του (Δευτ. 33 κ.εξ.). Η φυλή Συμεών κατά την καταμέτρησή της στην έρημο απαριθμούσε 59.300 άτομα που μπορούσαν να πολεμήσουν (Αριθ. 1:23), σιγά σιγά όμως ο αριθμός αυτός έπεσε στους 22.200 άντρες (Αριθ. 26:12-14), και με την πάροδο του χρόνου συγχωνεύτηκε με τη φυλή Ιούδα. Αργότερα η φυλή του Συμεών αναδεικνύεται και πάλι, όπως προκύπτει από το κείμενο του Ιεζεκιήλ (Ιεζ. 48:24, Αποκ. 7:7) και εμφανίζονται και οι απόγονοι της φυλής, οι Συμεωνίτες, όπως μπορεί να διαπιστώσει κανείς στα βιβλία των Αριθμών και στο Α΄ Χρονικών (Αριθ. 25:14, 26:14, Α' Χρον. 27:16). Παράλληλα ως Συμεών αναφέρεται και ένας από τους υιούς του Χαρίμ που, ο οποίος όταν έμαθε πως η γυναίκα που είχε παντρευτεί δεν ήταν εβραία την έδιωξε.

Στα καινοδιαθηκικά βιβλία υπάρχου τρεις αναφορές στο όνομα του Συμεών. Η πρώτη σχετίζεται με τον γιό του Ιούδα και πατέρα του Λευί, όπως καταγράφεται στο ευαγγέλιο του Λουκά, στον γενεαλογικό πίνακα του Χριστού (Λκ. 3:30). Στο βιβλίο των πράξεων, είναι η δεύτερη αναφορά, που τον χαρακτηρίζει ως προφήτη και διδάσκαλο στην εκκλησία της Αντιόχειας, ο οποίος μαζί με άλλους τέσσερις έστειλαν τον Βαρνάβα και τον Παύλο στο πρώτο ιεραποστολικό τους ταξίδι (Πραξ. 13:1-3).

Η τρίτη και τελευταία αναφορά που γίνεται στο όνομα Συμεών, στην Καινή Διαθήκη, είναι αυτή που μας ενδιαφέρει και άμεσα, και σχετίζεται με την παρουσία ενός ηλικιωμένου στον Ναό, ο οποίος περιμένει να δει τον Χριστό, να τον λάβει στα χέρια του και από αυτόν να ζητήσει την λύτρωσή του. Οι πληροφορίες που λαμβάνουμε γι' αυτόν προέρχονται αποκλειστικά και μόνο από το κείμενο του ευαγγελιστού Λουκά. Εμφανίζεται από τον συγγραφέα του ευαγγελίου ως άνθρωπος δίκαιος και ευλαβής, που είχε λάβει την χάρη του Αγίου Πνεύματος για να συναντήσει τον Χριστό και να προφητεύσει για αυτόν, όχι μόνο στην μητέρα του, αλλά και σε όσους ήταν δεκτικοί σε μια σχετική, περί του Χριστού,

διδασκαλία. Αυτός είναι που περιμένει στον Ναό να έρθει ο Χριστός με τους γονείς του. Όπως προκύπτει από το σχετικό ευαγγελικό χωρίο, ο Συμεών, δεν επρόκειτο για εντεταλμένο άνθρωπο του Ναού, ο οποίος θα δεχόταν τη ευχαριστιακή θυσία προς τον Θεό, αντιθέτως ήταν ένας από τους πολλούς που παρευρίσκονταν στον ναό καθημερινά, με την μόνη διαφορά, πως αυτός περίμενε την παρουσία του Χριστού εκεί, είχε την ελπίδα της συναντήσεως με τον Μεσσία, είναι αυτός που μεταβαίνει προς υπάντηση του Χριστού. Η ελπίδα αυτή της Υπαντήσεως του Μεσσία Χριστού πραγματώνεται την στιγμή της εμφανίσεως του Ιωσήφ και της Παναγίας με το βρέφος Χριστό στο Ναό. Έτσι η αναγνώριση του Χριστού, μέσα από ένα πλήθος οικογενειών που πιθανότατα θα έχουν μεταβεί στο ναό για τον ίδιο λόγο, θα πρέπει να θεωρηθεί και να εξηγηθεί υπό το πρίσμα της χάριτος του Αγίου Πνεύματος. Μόνο με αυτή την προϋπόθεση μπορεί να εξετασθεί και η σπουδαιότητα της προφητείας του Συμεών για τον Χριστό, ως σημείο αντιλεγόμενο, αλλά και η προφητεία του Συμεών προς την Παναγία, προλέγοντας και προεικονίζοντας με αυτό τον τρόπο τον πάθος, την Σταύρωση, τον θάνατο και τέλος την Ταφή.

Το γεγονός αυτό της Υπαντήσεως, της συναντήσεως του Συμεών με τον Χριστό, ολοκληρώνεται με την παράθεση δύο άλλων σημαντικών στοιχείων. Το πρώτο σχετίζεται με ένα άλλο πρόσωπο που παρίσταται στο Ναό, όταν συμβαίνουν όλα αυτά, το οποίο μιλούσε για τον Χριστό, ως τον αναμενόμενο Μεσσία, σε όλους όσοι επιθυμούσαν και ήταν δεκτικοί σε μια τέτοια διδασκαλία, κατά την ίδια χρονική στιγμή που συντελούνται όλα όσα προαναφέρει ο Λουκάς. Το πρόσωπο αυτό είναι η Άννα, για την οποία ο ευαγγελιστής Λουκάς παραθέτει περισσότερα στοιχεία, απ’ ότι για τον Συμεών.

Συνολικά στο κείμενο Παλαιάς και Καινής Διαθήκης, το όνομα της Άννας, αναφέρεται δύο φορές. Η μία σχετίζεται με το γεγονός της Υπαπαντής, η δε άλλη αφορά μια από τις δύο συζύγους του Ελκανά, λευίτη από το χωριό Ραμαθαΐμ-σοφίμ στην ορεινή περιοχή της φυλής Εφραΐμ, που ήταν γνωστό και ως Ραμάθ (Α' Σαμ. 1:1,19). Η Φενίννα η άλλη σύζυγος του Ελκανά είχε παιδιά, ενώ η Άννα ήταν στείρα. Η Άννα, όπως προκύπτει από το κείμενο, ήταν ευσεβής και προσευχήθηκε με θερμή στον Κύριο για να αποκτήσει παιδί. Ο Θεός βλέποντας τη μεγάλη θλίψη της απάντησε στην προσευχή της δίνοντάς της γιο, τον Σαμουήλ, τον οποίο και αφιέρωσε στον Θεό (Α' Σαμ. 1:28). Ο Θεός αντάμειψε περαιτέρω την πιστότητά της και της χάρισε άλλους τρεις γιους και δύο κόρες (Α' Σαμ. 2:21). Η προσευχή της Άννας, όπως καταγράφεται στο Α΄ Σαμουήλ, έχει μεγάλη ομοιότητα με τον ύμνο της Παναγίας, όπως τον καταγράφει ο Λουκάς στο κείμενο του. (Λκ. 1:46-55).

Όσον αφορά την πρώτη περίπτωση που σχετίζεται με το περιστατικό της συναντήσεως του Συμεών με τον Χριστό οι πληροφορίες που λαμβάνουμε από το ευαγγελικό κείμενο του Λουκά είναι σαφής. Μας πληροφορεί, πως είναι θυγατέρα του Φανουήλ, κατάγεται από την φυλή Ασήρ: «Θυγάτηρ Φανουήλ, ἐκ φυλῆς Ἀσήρ»[1], ενώ δίνονται και στοιχεία τόσο για την οικογενειακή της κατάσταση: «…*αὕτη προβεβηκυῖα ἐν ἡμέραις πολλαῖς, ζήσασα μετὰ ἀνδρὸς ἔτη ἑπτὰ ἀπὸ τῆς παρθενίας αὐτῆς…καὶ αὕτη χήρα ἕως ἐτῶν ὀγδοήκοντα τεσσάρων…*». Έτσι προκύπτει πως πρόκειται για μια αρκετά ηλικιωμένη γυναίκα, η οποία παρέμεινε παντρεμένη για επτά μόνο χρόνια, ενώ μετά τον θάνατο του ανδρός της η χηρεία της, μέχρι και την στιγμή που συναντά τον Χριστό μαζί με τον Συμεών, διήρκησε για ογδόντα τέσσερα χρόνια.

[1] Το όνομα Ασήρ, στα εβραϊκά σημαίνει ευτυχία, ευτυχής. Ο Ασήρ ήταν ο όγδοος γιος του Ιακώβ, δεύτερος από τη Ζελφά, τη δούλη-θεραπαινίδα της Λείας (Γέν. 30:9-13, 35:26). Πήγε μαζί με τον Ιακώβ, τα αδέρφια του και τις οικογένειές τους στην Αίγυπτο (Έξ. 1:4). Απέκτησε πολλά παιδιά και πολλούς απογόνους (Γέν. 46:17). Η φυλή του Ασήρ μετά την έξοδο από την Αίγυπτο απαριθμούσε σύμφωνα με την απογραφή που έγινε στο Σινά, 41.500 άνδρες (Αριθ. 2:27). Ο Μωυσής την είχε τοποθετήσει ύστερα από κλήρο (Ιησ. Ν 19:24), ανάμεσα στις φυλές Δαν και Νεφθαλί (Αριθ. 2:26-28), της οποίας τα εδάφη ήταν από τα πιο πλούσια της Παλαιστίνης (Ιησούς Ναυή 19:24-31, Κριτ. 1:31).

Παράλληλα ο Λουκάς παραθέτει στοιχεία σχετικά με την πνευματική κατάσταση της γυναίκας η οποία παρέμενε τόσο καιρό στο Ναό, τελώντας τις καθιερωμένες νηστείες και λατρεύοντας τον Θεό νύκτα και ημέρα: «*Οὐκ ἀφίστατο τοῦ ἱεροῦ νηστείαις καὶ δεήσεσιν λατρεύουσα νύκτα καὶ ἡμέραν*». Τέλος η παρουσία της στον ίδιο χώρο που βρίσκεται ο Συμεών, κατά την στιγμή της συναντήσεως του με τον Χριστό, κρίνεται ως ιδιαίτερα σημαντική διότι μαρτυρά περί του Χριστού ως του αναμενόμενου Μεσσία: «…*αὐτὴ τῇ ὥρᾳ ἐπιστᾶσα ἀνθωμολογεῖτο τῷ Θεῷ καὶ ἐλάλει περὶ αὐτοῦ πᾶσιν τοῖς προσδεχομένοις λύτρωσιν Ἱερουσαλὴμ*».

Στο περιστατικό αυτό που περιγράφει ο ευαγγελιστής Λουκάς, η αίσθηση που αποκομίζει ο αναγνώστης, είναι πως το σημαντικό πρόσωπο πέρα από τον ίδιο τον Χριστό και την μητέρα Του, είναι ο Συμεών, που υποδέχεται τον Χριστό και ζητά από αυτόν με ικετευτικό τρόπο την απολύτρωση, ενώ συνάμα προφητεύει τόσο για τον ίδιο όσο και για την μητέρα Του. Ωστόσο περισσότερες πληροφορίες λαμβάνουμε για την Άννα, παρά για τον Συμεών. Εύλογα γεννάται το ερώτημα γιατί υπάρχει αυτή η διάκριση και η έλλειψη πληροφοριών, γύρω από ένα πρόσωπο που τελικά συντελεί τα μέγιστα στη δεσποτική αυτή εορτή. Εξάλλου, κατά την εορτή αυτή, δεν εορτάζεται η είσοδος του Χριστού στον Ναό, αλλά η συνάντησή του με τον Συμεών, εξ ου και Υπαπαντή που σημαίνει συνάντηση. Νομίζω πως κάτι τέτοιος γίνεται για να γίνει κατανοητό πως ο Συμεών δεν είναι κάποιος άνθρωπος που θα μπορούσε να συγκαταλεχθεί στους νομομαθείς, όπως οι γραμματείς και οι Φαρισαίοι. Αντιθέτως, όπως προκύπτει από το κείμενο του Λουκά, πρόκειται για ένα άνθρωπο που βρίσκεται κάθε μέρα στο Ναό, αναμένοντας την εμφάνιση του Χριστού, τον οποίο μπορεί εύκολα να θεωρήσει κανείς πως δεν τον γνώριζε. Σε αντίθεση η παρουσία της Άννας, δηλώνει την παρουσία ενός ανθρώπου που γνώριζε κάποια στοιχεία σχετικά με την επερχόμενη και αναμενόμενη έλευση του Χριστού. Και η καταγραφή τόσων λεπτομερειών γύρω από το πρόσωπο της ηλικιωμένης Άννας έχει ως στόχο την κατάρριψη των όποιων αμφιβολιών σχετικά με το περιστατικό. Δίνεται ένα άλλοθι και ένα επιχείρημα, θα μπορούσε να υποστηριχτεί, σε όποιον προσπαθεί να αποδείξει την πραγματικότητα του γεγονότος. Ίσως αυτός τελικά να είναι και ο λόγος για την τόσο λεπτομερή παρουσίαση ενός δευτερεύοντος προσώπου, το οποίο τελικά δεν συμμετέχει στην συνάντηση του Συμεών με τον Χριστό. Είναι το πρόσωπο που αν χρειαστεί θα αποδείξει πως η συνάντηση όντως πραγματοποιήθηκε.

Το δεύτερο στοιχείο που ολοκληρώνει την ευαγγελική αφήγηση για το περιστατικό αυτό, είναι πως τελικά η συνάντηση των δύο προσώπων, Χριστού και Συμεών, δεν αναστέλλει τον αρχικό λόγο της, εις τον Ναό, παρουσίας του Χριστού και της μητέρας του, που δεν είναι κάτι άλλο από την προσφορά καθαρτικής και εξιλεωτικής θυσίας προς τον Θεό. Τόσο ο Χριστός, όσο και η Παναγία, εξαιτίας της ανέκφραστης και άγιας σύλληψης και γέννησης του Θεού, αν και δεν έχουν ανάγκη από αυτές του είδους τις πρακτικές του μωσαϊκού νόμου, ωστόσο προβαίνουν στην επιτέλεση τους για να αποδειχθεί αυτό που πολύ αργότερα θα υποστηρίξει ο ίδιος ο Χριστός: «*Μή νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τόν νόμον ἤ τούς προφήτας οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλά πληρῶσαι*» (Μτθ. 5:17). Η σχετική ευαγγελική αφήγηση ολοκληρώνεται με την επιστροφή των τριών προσώπων στην Γαλιλαία και πιο συγκεκριμένα στη πόλη της Ναζαρέτ, απ' όπου και θα ξεκινήσει πολύ αργότερα τη σωτηριολογική και απολυτρωτική του διδασκαλία ο Χριστός.

Το ευαγγέλιο του Λουκά και το ζήτημα των πηγών του

Ο μόνος εκ των ευαγγελιστών που διασώζει το παραπάνω γεγονός, είναι ο Λουκάς, εν αντιθέσει, τόσο με τους άλλους δύο συνοπτικούς ευαγγελιστές, Μάρκο και Ματθαίο που δεν αναφέρουν κάτι σχετικό, όσο και με τον Ιωάννη που και αυτός με την σειρά του δεν περιγράφει το περιστατικό αυτό. Και αν για το ευαγγέλιο του Ιωάννη η λύση που δίνεται είναι σχετικά απλή και οφείλεται στην διαφορά των πηγών των τριών πρώτων συνοπτικών

ευαγγελίων σε σχέση με το τέταρτο, που είναι και το πιο εκτενές, τότε εγείρεται ένα σχετικό ζήτημα με το κείμενο του Λουκά, που ναι μεν ανήκει στη χορεία των συνοπτικών ευαγγελίων, ωστόσο αναφέρει στοιχεία και γεγονότα που οι άλλοι δύο δεν τα παραθέτουν. Γεννάται εύλογα η απορία αν πρόκειται για ένα πραγματικό περιστατικό ή αποτελεί αποκύημα της φαντασίας του συγγραφέα, ιδιαίτερα από την στιγμή που κανένα άλλο από τα τρία άλλα ευαγγέλια δεν κάνει κάποια σχετική μνεία, αντιθέτως φαίνεται ότι οι άλλοι τρεις ευαγγελιστές αγνοούν πλήρως το συμβάν αυτό. Τίθεται επομένως το ερώτημα αν πρόκειται για μύθο. Ο μύθος είναι κατασκευή. Λαμβάνει ορισμένα από τα στοιχεία της πραγματικότητας, τα μεταπλάθει ή τα παραθέτει με βάση την υποκειμενική ιδεολογική του κατάσταση, με αποτέλεσμα να μετασκευάζει το πραγματικό γεγονός. Και υπ' αυτή την προϋπόθεση η καταγραφή ενός γεγονότος μπορεί κάλλιστα να θεωρηθεί ως κατασκευή, επομένως και ως μύθος. Απλώς στη περίπτωση των ευαγγελικών κειμένων ο μύθος ενυπάρχει, όχι ως κατασκευή, αλλά ως συγγραφική ικανότητα του καθενός των ευαγγελιστών. Ο συγγραφέας παραθέτει την ιστορική πραγματικότητα του γεγονότος, πιθανότατα διανθισμένη με τη δύναμη της γραφίδας, όπως αυτή εκδηλώνεται μέσα από διάφορα γραμματολογικά, αλληγορικά και συντακτικά σχήματα και από το ύφος του συγγραφέα το οποίο και σε τελική ανάλυση είναι αυτό που βοηθά να αντιληφθεί κανείς το μέγεθος της κατασκευής, άρα το εύρος της μυθοπλαστικής μεταγραφής, του, σε πραγματικό χρόνο γενόμενου, και νυν ιστορούμενου γεγονότος.

Χωρίς να ασχοληθούμε με το ζήτημα των πηγών των ευαγγελίων, υπάρχει ένα στοιχείο που θα μπορούσε να λειτουργήσει ως αποδεικτικό της πραγματικότητας του εν λόγω περιστατικού και αυτό είναι η λεπτομερής περιγραφή ενός δευτερεύοντος προσώπου, που παρευρίσκεται στον ναό κατά την διάρκεια του συμβάντος αυτού. Το πρόσωπο αυτό είναι η προφήτιδα Άννα, η παρουσία της οποίας αναφέρθηκε και εξηγήθηκε στις πιο πάνω γραμμές.

Προτού όμως ασχοληθούμε με το ζήτημα των πηγών των ευαγγελίων, καλό είναι να αναφερθούμε λίγο στο ευαγγέλιο του Λουκά. Σύμφωνα με την εκκλησιαστική παράδοση, των πρώτων αιώνων κυρίως, συγγραφέας του τρίτου ευαγγελίου είναι ο Λουκάς, συγγραφέας παράλληλα και του βιβλίου των Πράξεων των Αποστόλων. Αυτό μπορεί εύκολα να το αντιληφθεί κανείς, αν μελετήσει το ύφος και τη γλώσσα των δύο αυτών βιβλίων που προϋποθέτουν τον ίδιο συγγραφέα[2]. Αυτή την άποψη υποστηρίζει και ο Ευσέβιος επίσκοπος Καισαρείας όταν γράφει: «*καὶ Λουκᾶς δέ, ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βίβλῳ κατέθετο*» (Ευσεβ. Καισαρ. *Εκκλησιαστική Ιστορία*, 5,8,33-5). Η μαρτυρία αυτή του Ευσέβιου είναι ιδιαίτερα σημαντική καθώς παρέχεται μια σημαντική πληροφορία, ότι ο Λουκάς ήταν μαθητής του Παύλου και πως η συγγραφή, τόσο του ευαγγελίου, κυρίως όμως των Πράξεων έγινε κατόπιν προτροπής του Παύλου. Οι πληροφορίες που λαμβάνουμε για τον Λουκά οφείλονται κατά βάσιν στο βιβλίο των Πράξεων και στις επιστολές του Παύλου και δευτερευόντως σε μεταγενέστερες παραδόσεις. Παράλληλα η γλωσσική και υφολογική μελέτη των δύο κειμένων του Λουκά δίνει περισσότερες και ασφαλέστερες πληροφορίες για τον συγγραφέα. Έτσι η διάφορη γραφή του δυτικού κώδικα D, κώδικα που συναπαρτίζει την κριτική έκδοση του ευαγγελίου παρέχει την βεβαίωση πως ο συγγραφέας καταγόταν από την συριακή πρωτεύουσα, την Αντιόχεια[3].

Σε συνάφεια είναι και οι πληροφορίες που λαμβάνουμε τόσο από τις διάφορες επιστολές του Παύλου όσο και από το κείμενο των Πράξεων που προκύπτει πως ο Λουκάς ήταν έλληνας, ο μόνος δηλαδή μη ιουδαίος συγγραφέας κειμένου του κανόνα της Καινής Διαθήκης. Έτσι βλέπουμε να απουσιάζουν διάφοροι σημιτισμοί, ο συγγραφέας φαίνεται ότι έχει ανεπαρκή γνώση των γεωγραφικών συνθηκών της Παλαιστίνης και τέλος το κείμενό

[2] Παναγόπουλος 1994, 103.
[3] Παναγόπουλος 1994, 104.

του έχει το δόκιμο ελληνικό ύφος της εποχής του. Κατά την παράδοση φαίνεται πως ο Λουκάς ήταν ιατρός ή είχε ιατρικές γνώσεις, κάτι που γίνεται αντιληπτό από διάφορα χωρία, τόσο του ευαγγελικού κειμένου, όσο και του κειμένου των Πράξεων ή διαφόρων επιστολών του Παύλου. Ενδεικτικά αναφέρουμε από το κείμενο του ευαγγελίου: «*πυρετῷ μεγάλῳ*» (Λκ. 4:38), «*ἀνήρ πλήρης λέπρας*» (Λκ. 5:12) και: «*κατέδησεν τά τραύματα αὐτοῦ ἐπιχέων ἔλαιον και οἶνον*» (Λκ. 10:34).

Για την προέλευση του ευαγγελίου αυτού η πατερική παράδοση των πρώτων αιώνων είναι ομόφωνη πως συγγραφέας είναι ο Λουκάς, μαθητής και συνοδοιπόρος του Παύλου. Έτσι ο Ειρηναίος υποστηρίζει ότι ο Λουκάς είναι αυτός που γράφει την ευαγγελική παράδοση όπως την γνώρισε από τον Παύλο. Ο Τερτυλλιανός βεβαιώνει ότι η εκκλησία απέδιδε το περιεχόμενο του ευαγγελίου του Λουκά στον απόστολο Παύλο. Παράδοση που επιβεβαιώνει και ο Ωριγένης υποστηρίζοντας πως ο Παύλος δέχτηκε το ευαγγέλιο του Λουκά, όπως είχε κάνει ο Πέτρος με το ευαγγελικό κείμενο του Μάρκου[4].

Στην αρχή του ευαγγελίου ο συγγραφέας δίνει σαφείς πληροφορίες για τις πηγές και για τον σκοπό του κειμένου του, στοιχείο που ανταποκρίνεται στη φιλολογική γλώσσα και τη συνήθεια των κλασικών ιστορικών. Διαβάζει, λοιπόν, κανείς: «*Ἐπειδήπερ πολλοί ἐπεχείρησαν διήγησιν περί τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων, καθώς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπΆ ἀρχῆς αὐτόπται και ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου, ἔδοξε κἀμοί παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι, κράτιστε Θεόφιλε, ἵνα ἐπιγνῷς περί ὧν κατηχήθης λόγων τήν ἀσφάλειαν*» (Λκ. 1:1-4). Με την μικρή αυτή εισαγωγή, ο συγγραφέας του ευαγγελικού κειμένου επιχειρεί αφενός να καταγράψει τους λόγους που τον οδήγησαν στην συγγραφή, τον σκοπό του, καθώς και τον ή τους παραλήπτες του κειμένου του. Αφετέρου καταγράφει ένα μέρος των πηγών του, επιθυμώντας με αυτόν τον τρόπο να προσδώσει περισσή εγκυρότητα στο κείμενο, αίροντας τις όποιες αμφιβολίες θα μπορούσαν να δημιουργηθούν σχετικά με το από πού προέρχονται όλα όσα καταγράφονται. Έτσι οι πηγές του, αν και δεν δηλώνονται καθαρά, εντούτοις μπορούν να διακριθούν ότι πρόκειται αρχικά για όλους όσοι προσπάθησαν να γράψουν σχετικά κείμενα περί του βίου και της διδασκαλίας του Χριστού. Μπορεί να θεωρήσει κανείς πως ο συγγραφέας του τρίτου ευαγγελίου εννοεί τα γνωστά παλαιότερα ευαγγέλια κα ενδεχομένως και άλλες γραπτές καταγραφές της ευαγγελικής ιστορίας. Μία άλλη σημαντική πηγή για την συγγραφή του ευαγγελικού κειμένου, όπως προκύπτει από το εισαγωγικό κείμενο, είναι οι διάφοροι αυτόπτες μάρτυρες που βίωσαν και είδαν, όλα όσα καταγράφονται στο κείμενο. Έτσι ο συγγραφέας, δηλώνει σαφώς πως δεν ήταν αυτόπτης ή αυτήκοος μάρτυς, ωστόσο έλαβε τις προφορικές παραδόσεις όλων όσοι βίωσαν την ζωή και την διδασκαλία του Χριστού και τις ενέταξε στο κείμενό του.

Για τους βιβλικούς μελετητές, και κυρίως για τους καινοδιαθηκικούς ερευνητές, είναι σίγουρο πως ο Λουκάς έχει αξιοποιήσει σε σημαντικό βαθμό το προγενέστερο ευαγγέλιο του Μάρκου. Έτσι προκύπτει πως από του 661 στίχους του Μάρκου έχει παραλάβει τους 350 και εντάσσει το υλικό του στο γνωστό γεωγραφικό πλαίσιο του Μάρκου. Παράλληλα παραλείπει από το κείμενο του στίχους του Μάρκου που αναφέρονται σε διηγήσεις που σχετίζονται με καθαρά ιουδαϊκά ζητήματα και ενδεχομένως να μην ενδιέφεραν ή να ήταν ακατανόητα στους έλληνες αναγνώστες[5].Έχοντας λάβει μια μικρή γνώση γύρω από τις πηγές του ευαγγελίου του Λουκά αλλά και για τους αποδέκτες του, που εκτός από διάφορους έλληνες θα πρέπει να αναφέρεται και σε ορισμένους ρωμαίους, πρώην εθνικούς αναγνώστες, καλό είναι να δούμε και τον χρόνο και τόπο συγγραφής του κειμένου. Έτσι ως προς τον χρόνο συγγραφής του τρίτου ευαγγελίου αυτό φαίνεται ότι είναι γνωστό στον συγγραφέα του κειμένου της Διδαχής, στον απολογητή Ιουστίνο, στους γνωστικούς Βασιλείδη και Βαλεντιανό, ενώ ο Μαρκίων το συμπεριλαμβάνει στον κανόνα

[4] Παναγόπουλος 1994, 105.
[5] Παναγόπουλος 1994, 107.

των κειμένων που αυτός θεωρούσε ότι θα έπρεπε να τον απαρτίζουν. Άρα μπορεί να θεωρηθεί πως από τις αρχές του 2ου αιώνα το ευαγγελικό αυτό κείμενο είναι ευρέως διαδεδομένο. Αν θεωρήσουμε ως δεδομένη την εξάρτηση του κειμένου του Λουκά από το ευαγγέλιο του Μάρκου, τότε μπορεί να θεωρηθεί πως το πρώτο συγγράφηκε μετά το 68. Για την συγγραφή του κειμένου σε μεταγενέστερο χρόνο συνηγορεί και ο ίδιος ο πρόλογος του ευαγγελικού κειμένου, σύμφωνα με το οποίο ο Λουκάς γράφει την ευαγγελική διήγηση ύστερα από την συγγραφική προσπάθεια πολλών. Έτσι με βάση αυτά τα δεδομένα μπορεί άνετα να υποστηριχτεί η άποψη πως ο χρόνος συγγραφής του ευαγγελίου του Λουκά θα πρέπει να τεθεί μεταξύ των ετών 70 και 90, ύστερα από την συγγραφή του κειμένου των Πράξεων και παράλληλα με την συγγραφή του ευαγγελικού κειμένου του Ματθαίου. Ως προς τον τόπο συγγραφής του ευαγγελίου του Λουκά, με βάση την πληροφορία του αντι-μαρκιωνιτικού προλόγου πιθανολογείται η ευρύτερη περιοχή της Αχαΐας, γνωστή τότε ως Βοιωτία. Παράλληλα λόγω του ότι απευθύνεται κυρίως σε εθνικούς και σε χριστιανούς εξ εθνών αναγνώστες προτάθηκαν επίσης ως τόπος γραφής η Καισάρεια και η Ρώμη. Το μόνο σίγουρο όμως είναι ότι η συγγραφή του κειμένου έγινε έξω από τα γεωγραφικά όρια της Παλαιστίνης[6].

Το σημαντικό τόσο με το ευαγγέλιο του Λουκά, όσο και με τα υπόλοιπα ευαγγελικά κείμενα είναι πως συμφωνούν στα ουσιώδη, ευαγγελίζονται το ένα πρόσωπο του Χριστού και τα ίδια σωτηριώδη γεγονότα, ενώ οι διαφωνίες τους σχετίζονται με ήσσονος ή δευτερευούσης σημασίας ζητήματα, χρόνους, τόπους, πρόσωπα και γεγονότα. Άρα τα τέσσερα ευαγγέλια συμπληρώνουν το ένα την ιστορική και σωτηριολογική διήγηση του άλλου.

Από τα τέσσερα συνολικά ευαγγέλια που υπάρχουν στον κανόνα της Καινής Διαθήκης τα τρία πρώτα, του Ματθαίου, του Μάρκου και του Λουκά διακρίνονται σαφώς από το τελευταίο του Ιωάννη. Τα τρία αυτά ευαγγέλια φαίνεται ότι συναπαρτίζουν, συναποτελούν μια ενότητα καθώς συμφωνούν στο μεγαλύτερο μέρος ως προς την διάταξη της ύλης τους και εντάσσουν την δράση του Χριστού στο ίδιο γεωγραφικό πλαίσιο. Τα τρία αυτά ευαγγέλια περιέχουν πολλές παράλληλες διηγήσεις που μοιάζουν μεταξύ τους, άλλες που διαφέρουν και άλλες που εμπεριέχονται μόνο στο κείμενο του Ματθαίου ή του Λουκά. Συγκρίνοντας τα τρία αυτά συνοπτικά ευαγγελικά κείμενα, προκύπτει πως το ευαγγέλιο του Μάρκου, έχει συνολικά 661 στίχους, εκ των οποίων οι 600 είναι κοινοί με το ευαγγέλιο του Ματθαίου και 300 κοινοί με το κείμενο του Λουκά. Το ευαγγέλιο του Ματθαίου από τους 1060 στίχους που το συναποτελούν οι 600 είναι κοινοί με το κείμενο του Μάρκου και οι 240 με αυτό του Λουκά. Τέλος, στο κείμενο του ευαγγελιστού Λουκά, από του 1149 στίχους που συναντάμε, οι 350 είναι κοινοί με το κείμενο του Μάρκου και οι 240 με του Ματθαίο. Ωστόσο και τα τρία συνοπτικά ευαγγέλια έχουν το καθένα ένα μέρος στίχων που είναι ιδιαίτερα δικό τους, και δεν απαντάται πουθενά αλλού. Για παράδειγμα, ο Μάρκος έχει 35 στίχους, ο Ματθαίος 350 και τέλος ο Λουκάς 548[7], ανάμεσα σε αυτούς και το περιστατικό της Υπαπαντής του Σωτήρος από τον Συμεών και την προφήτιδα Άννα στον ναό, περιστατικό που περιγράφει μόνο αυτός από το σύνολο των τεσσάρων ευαγγελιστών.

Μελετώντας τα τρία αυτά ευαγγελικά κείμενα, σημαντικές είναι οι ομοιότητες που σίγουρα θα εντοπιστούν. Ωστόσο ιδιαίτερα εντυπωσιακές είναι οι διαφορές που υπάρχουν μεταξύ τους. Έτσι για παράδειγμα, ενώ και οι τρεις ευαγγελιστές αναφέρονται στο γεγονός της βαπτίσεως του Κυρίου, ή της κλίσεως των αποστόλων, ωστόσο σε μερικά περιστατικά της ζωής του Χριστού, όπως το γεγονός της συναντήσεως του Χριστού με τον Συμεών στον ναό ή της παρουσίας του Χριστού στον ναό στην ηλικία των δώδεκα ετών, το παραθέτει μόνο ένας εκ των τριών ευαγγελιστών, ο Λουκάς. Το πρόβλημα αυτό που σχετίζεται με τις ομοιότητες και τις διαφορές των ευαγγελίων και πως αυτές εξηγούνται ανάμεσα στους τρεις ευαγγελιστές, γνωστό και ως συνοπτικό πρόβλημα απασχόλησε για αρκετά χρόνια την

[6] Παναγόπουλος 1994, 111-112.
[7] Παναγόπουλος 1994, 123.

καινοδιαθηκική και βιβλική έρευνα. Πρόκειται για το πρόβλημα των πηγών των τριών ευαγγελίων και οι λύσεις που προτάθηκαν ήταν αρκετές. Χαρακτηριστική είναι η υπόθεση της εξαρτήσεως που σχετίζεται με την φιλολογική σχέση των τριών ευαγγελικών κειμένων και ερείδεται επί των μελετών του ιερού Αυγουστίνου, σύμφωνα με τον οποίο ο τρόπος που τα ευαγγέλια αυτά τοποθετούνται σε σειρά στον κανόνα της Καινής Διαθήκης, αντικατοπτρίζει και την χρονική σειρά συγγραφής τους[8].

Μια άλλη λύση που προτάθηκε ήταν αυτή του πρωτευαγγελίου. Και τα τρία ευαγγέλια προέρχονται από κάποιο αρχικό ευαγγέλιο στην εβραϊκή ή αραμαϊκή γλώσσα το οποίο και περιείχε το σύνολο του βίου και της διδασκαλίας του Χριστού. Η υπόθεση ανάγεται στη μαρτυρία του Παπία, επισκόπου Ιεραπόλεως, κυρίως προς τον Ματθαίο. Ωστόσο της υπόθεσης αυτής υπάρχουν δύο παραλλαγές. Η μεν πρώτη αφορά ένα αρχικό ευαγγέλιο, και η δεύτερη σχετίζεται με το ένα ευαγγέλιο που γνώριζε ο κάθε ευαγγελιστής, το οποίο και ήταν σε διαφορετική μορφή, ενώ παράλληλα ο κάθε συγγραφέας είχε και τις δικές του πηγές[9].

Θα μπορούσαμε να αναφέρουμε πλήθος υποθέσεων σχετικά με τις πηγές των τριών συνοπτικών ευαγγελίων, όπως για παράδειγμα αυτή της υποθέσεως ή των αποσπασμάτων ή ακόμα και αυτή της παραδόσεως, χωρίς ωστόσο να δίνονται επαρκής εξηγήσεις σχετικά με τις ομοιότητες και διαφορές που παρουσιάζονται στα τρία αυτά κείμενα. Ωστόσο η πορεία της καινοδιαθηκικής έρευνας ενστερνίστηκε την υπόθεση των δύο πηγών σχετικά με την συγγραφή των ευαγγελικών αυτών κειμένων. Υπόθεση που αποτελεί συνδυασμό της αρχικής υπόθεσης της εξαρτήσεως και αυτής του πρωτευαγγελίου. Σύμφωνα με την θεωρία αυτή, το ευαγγέλιο του Μάρκου, ως το πλέον και αποδεδειγμένα το συντομότερο ευαγγέλιο είναι και το αρχαιότερο, το οποίο και χρησιμοποιήθηκε ως βασική πηγή για τους άλλους δύο ευαγγελιστές, σε ανεξάρτητη βέβαια βάση ο ένας από τον άλλο. Παράλληλα, ο Ματθαίος και ο Λουκάς είχαν στην διάθεσή τους μια άλλη γραπτή πηγή που περιείχε μόνο λόγια του Κυρίου, γνωστή με το γράμμα Q. Εκτός βέβαια αυτών των δύο πηγών, ο κάθε ένας ευαγγελιστής είχε στην διάθεσή του μια ιδιαίτερη πηγή που περιείχε το ιδιαίτερο υλικό του το οποίο και παραθέτει στο κείμενό του. Η ιδιαίτερη πηγή για τον καθένα χωριστά χαρακτηρίζεται, για τον μεν Ματθαίο με το γράμμα M, για δε τον Λουκά με το γράμμα L. Έτσι μπορεί να υποστηριχτεί η άποψη πως η σχηματική καταγραφή της προέλευσης του ευαγγελίου του Ματθαίου προέρχεται ως ένα βαθμό από το κείμενο του Μάρκου, ως ένα άλλο βαθμό από την Κυριακή πηγή Q και τέλος ως ένα βαθμό από την ιδιαίτερη πηγή M. Κάτι ανάλογο μπορεί να θεωρηθεί και για το κείμενο του Λουκά, με την μόνη διαφορά πως η ιδιαίτερη πηγή είναι η L. Η υπόθεση αυτή αν και επικρατεί ως ένα μεγάλο βαθμό, δεν επιλύει απόλυτα και με πειστικότητα το σύνολο των προβληματισμών που δημιουργεί το λεγόμενο συνοπτικό πρόβλημα. Σε αυτή την προβληματική σημαντικό ρόλο διαδραματίζει και η πηγή των Κυριακών λόγων Q, πηγή από την οποία δεν έχει διασωθεί κανένα απολύτως απόσπασμα ή έστω κάποια μαρτυρία για την ύπαρξή της[10].

Όποια υπόθεση τελικά και να προκριθεί ως η πλέον κατάλληλη και αρμόδια για να δώσει τις απαραίτητες εξηγήσεις, η αίσθηση που αποκτά κανείς αν διαβάσει και τα τρία συνοπτικά ευαγγέλια είναι πως οι όποιες διαφορές οφείλονται αφενός στην παιδεία του καθενός εκ των συγγραφέων, αφετέρου στο υλικό στο οποίο έχει πρόσβαση ο κάθε συγγραφέας. Εκτός από αυτό βέβαια, δεν μπορεί να υποστηρίξει κανείς πως από την στιγμή που ένα περιστατικό δεν αναφέρεται έστω και σε έναν άλλο εκ των υπολοίπων συγγραφέων, δεν υφίσταται ή αποτελεί αποκύημα της συγγραφικής φαντασίας, είτε του Λουκά, είτε του Ματθαίου, είτε του Μάρκου. Έτσι για παράδειγμα το ότι μόνο ο Λουκάς αναφέρει το γεγονός της Υπαπαντής, θεωρώ πολύ πιθανό αυτό να οφείλεται κυρίως στις

[8] Παναγόπουλος 1994, 125.
[9] Παναγόπουλος 1994, 125.
[10] Παναγόπουλος 1994, 126.

διαφορές των πηγών που έχει υπόψιν του για την συγγραφή, παρά στην προσπάθεια για έξαρση και υπερβολή, στοιχεία που συχνά μπορούν να χαρακτηρίσουν ένα συγγραφέα. Το αποτέλεσμα όμως είναι ένα. Από την στιγμή που ένα ευαγγελικό κείμενο το αναφέρει, δεν μπορεί να αμφισβητηθεί το γεγονός αυτό. Και εξαιτίας αυτής της αδυναμίας αμφισβητήσεως, είναι σίγουρο πως το συμβάν αυτό αποφασίστηκε να εορτάζεται από το σύνολο του σώματος της εκκλησίας, ως εορτή που σχετίζεται άμεσα, τόσο με την μητέρα του Χριστού όσο και με τον ίδιο τον Χριστό. Ίσως είναι η μόνη περίπτωση που μια καθαρά δεσποτική εορτή συγκαταλέγεται και στις θεομητορικές εορτές.

Η εορτή κατά την Εκκλησιαστική και Πατερική Γραμματεία

Εδώ λοιπόν είναι ένα άλλο ζήτημα. Πρόκειται για δεσποτική ή τελικά είναι θεομητορική εορτή. Αν θεωρήσουμε την εορτή ως μια εορταστική διαδικασία καθαρισμού της Θεοτόκου από την διαδικασία της γεννήσεως, τότε σίγουρα θα πρέπει να είναι καθαρά θεομητορική εορτή. Εξάλλου δεν θα πρέπει να λησμονείται πως η αρχική έμφαση της εορτής σχετιζόταν με τον καθαρισμό της Θεοτόκου. Ο Ησύχιος, πρεσβύτερος Ιεροσολύμων, τον 7ο αιώνα σε σχετική του ομιλία για την εορτή της Υπαπαντής του Κυρίου, υποστηρίζει πως η αρχική ονομασία της εορτής ήταν εορτή των ακαθαρσίων: «*Ἡ μὲν ἑορτὴ λέγεται καθαρσίων*» (Ησύχιος Ιεροσολύμων *Ομιλία εις την Υπαπαντήν του Σωτήρος* 11). Το σημαντικό με αυτή την ομιλία του Ησυχίου, είναι πως αναφέρεται ο πρωιμότερος τίτλος της εορτής αυτής. Ωστόσο, αν και η αρχική εορτολογική έμφαση σχετιζόταν με το πρόσωπο της Παρθένου, αρκετά σύντομα η έμφαση μεταφέρθηκε στην συνάντηση του Χριστού με τον Συμεών και την προφήτιδα Άννα, έμφαση που αντικατοπτρίζεται στην ομιλητική, λειτουργική, υμνολογική, αγιογραφική και εικονογραφική παράδοση της εορτής, προσκαλώντας τους μετέχοντας στο σώμα της εκκλησίας, σε υπάντηση, από μέρους τους με τον Χριστό όπως αναφέρεται χαρακτηριστικά στο τρίτο στιχηρό του μεγάλου εσπερινού της εορτής της Υπαπαντής: «*Δεῦτε καὶ ἡμεῖς, ᾄσμασι ἐνθέοις, Χριστῷ συναντηθῶμεν, καὶ δεξώμεθα αὐτόν, οὗ τὸ σωτήριον, ὁ Συμεὼν ἑώρακεν. Οὗτός ἐστιν, ὃν ὁ Δαυῒδ καταγγέλει· οὗτός ἐστιν, ὁ ἐν Προφήταις λαλήσας· ὁ σαρκωθεὶς δι' ἡμᾶς, καὶ νόμῳ φθεγγόμενος. Αὐτὸν προσκυνήσωμεν*»[11]. Αυτή η αρχική έμφαση της εορτής, ως εορτή που σχετίζεται με την Παναγία, συνετέλεσε στον αρχικό χαρακτηρισμό της εορτής ως Θεομητορικής, αν και τελικά δεν ήταν αυτός τόσο ο αρχικός όσο και ο τελικός της χαρακτήρας. Ο Γεώργιος Μοναχός, τον 10ο αιώνα, στο έργο του με τίτλο: «*Χρονικόν σύντομον ἐκ διαφόρων χρονογράφών τε καί ἐξηγητῶν συλλεγέν και συντεθέν*», υποστηρίζει με σαφήνεια πως η εορτή της Υπαπαντής του Κυρίου εορταζόταν ευθύς εξαρχής τον μήνα Φεβρουάριου και πιο συγκεκριμένα την 14η του μηνός, ωστόσο με την πάροδο του χρόνου, και δη στις μέρες του η ίδια εορτή εορτάζεται την δεύτερη μέρα του ίδιου μήνα και πως δεν συγκαταλέγεται στις Δεσποτικές εορτές: «*Καὶ ἡ Ὑπαπαντὴ μετηνέχθη καὶ ἔλαβεν ἀρχὴν ἑορτάζεσθαι Φεβρουαρίῳ μηνὶ εἰς τὴν β, γενομένη πρότερον τῇ ιδ τοῦ αὐτοῦ μηνὸς, ἥτις οὐκ ἔστιν ἐναριθμουμένη ταῖς Δεσποτικαῖς ἑορταῖς*» (Γεώργιος Μοναχός *Χρονικό*, 110, 77711-14).

Όλες οι μέχρι τώρα πληροφορίες που παρατέθηκαν προέρχονται από τον 7ο αιώνα και μετά, περίοδο της εκκλησιαστικής ιστορίας κατά την οποία το σύνολο των εκκλησιαστικών εορτών και ακολουθιών με την αντίστοιχη υμνογραφική τους παράδοση έχει ήδη διαμορφωθεί, ή σε αντίθετη περίπτωση η διαμόρφωση την οποία υφίσταται είναι σε μικρό βαθμό και δεν επηρεάζει το σύνολο της υπό διαμόρφωση εορτής. Αν προσπαθήσουμε να βρούμε πληροφορίες, αρχαιότερες από αυτές που παρατέθηκαν τότε είναι επιτακτική η ανάγκη αναδρομής στο οδοιπορικό της Αιθερίας, το οποίο και τελικά αποδεικνύεται πως είναι η παλαιότερη πηγή πληροφοριών σχετικά με το ζήτημα του εορτασμού της εορτής της Υπαπαντής. Σύμφωνα με το οδοιπορικό, η εορτή των Καθαρσίων ή αλλιώς η εορτή της Υπαπαντής, εορταζόταν 40 ημέρες μετά τον εορτασμό της γέννησης του Χριστού δηλαδή

[11] *Μηναίο Φεβρουαρίου,* Έκδοση Αποστολικής Διακονίας, 1990, 13.

στις 14 Φεβρουαρίου. Δεν πρέπει να λησμονούμε πως η ημέρα της εορτής της Γεννήσεως του Χριστού συνέπιπτε με την εορτή της Βαπτίσεως, οπότε και οι δύο εορτές, εορταζόταν από κοινού στις 6 Ιανουαρίου, επομένως, από τις 6 Ιανουαρίου, αριθμώντας 40 ημέρες, οδηγούμαστε στον εορτασμό της Υπαπαντής στις 14 Φεβρουαρίου. Σύμφωνα πάντα με το ίδιο κείμενο, η εορταστική σύναξη γινόταν στη ροτόντα της Αναστάσεως, με αποτέλεσμα η Αιθερία να συγκρίνει την επισημότητα της εορτής με αυτή του Πάσχα. Έτσι της προκαλεί εντύπωση το γεγονός ότι κήρυτταν όλοι οι πρεσβύτεροι και τελευταίος ο επίσκοπος, όλοι ερμηνεύοντας την σχετική Ευαγγελική περικοπή, και μετά ακολουθούσε η Θεία Ευχαριστία. Επειδή αναφέρει τα γεγονότα και τα πρόσωπα της Ευαγγελικής περικοπής, είναι σαφές ότι το χωρίο στο οποίο αναφέρεται είναι το Λουκά 2:22-40, που περιγράφει με σαφήνεια το περιστατικό της εορτής, το γεγονός της συναντήσεως του Συμεών με τον Χριστό στο ναό[12].

Έναν αιώνα αργότερα, τον 5ο, το Αρμενικό Λεξιονάριο, που αποτελεί μια αρκετά πολύτιμη πηγή πληροφοριών για την λειτουργική πράξη των Ιεροσολύμων, αναφέρει ότι: «*14 Φεβρουαρίου, τεσσαρακοστή ἡμέρα ἀπό τῆς Γεννήσεως τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοὺ Χριστοῦ*» η σύναξη ελάμβανε χώρα στη Βασιλική του Μ. Κωνσταντίνου, και τα αναγνώσματα της ημέρας ήταν, Ψαλμ. 97:2 : «*ἐγνώρισεν κύριος τό σωτήριον αὐτοῦ ἐναντίον τῶν ἐθνῶν ἀπεκάλυψεν τήν δικαιοσύνην αὐτοῦ», Αποστολικό Ανάγνωσμα προς Γαλ. 3:24-29: « ὥστε ὁ νόμος παιδαγωγός ἡμῶν γέγονεν είς Χριστόν, ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν, ἐλθούσης δε τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπό παιδαγωγόν ἐσμεν. Πάντες γάρ υἱοί Θεοῦ ἐστε διά τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὅσοι γάρ είς Χριστόν ἐβαπτίσθητε, Χριστόν ἐνεδύσασθε, οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδέ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδέ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν και θῆλυ, πάντες γάρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, εἰ δε ὑμεῖς Χριστοῦ, ἄρα τοῦ Ἀβραάμ σπέρμα ἐστέ, κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι», Αλληλούια Ψαλμ. 95:2: «ἄσατε τῷ Κυρίῳ εὐλογήσατε τό ὄνομα αὐτοῦ εὐαγγελίζεσθε ἐξ ἡμέρας τό σωτήριον αὐτοῦ*», και τέλος το σχετικό ευαγγελικό απόσπασμα από το κείμενο του Λουκά 2:22-40. Από την ίδια εποχή σώζονται και τρεις ομιλίες στην Υπαπαντή του Ησυχίου, πρεσβυτέρου στην εκκλησία των Ιεροσολύμων. Οι τρεις αυτές ομιλίες όχι μόνο επιβεβαιώνουν την ύπαρξη της εορτής στα Ιεροσόλυμα, αλλά είναι και τα πρώτα αδιάσειστα ομιλητικά παραδείγματα σχετικά με την εορτή που μας έχουν σωθεί[13]. Παράλληλα τον 4ο αιώνα, ο Αμφιλόχιος επίσκοπος Ικονίου συγγράφει ένα λόγο σχετικά με το γεγονός της συναντήσεως του Κυρίου με τον Συμεών και την Άννα υπό τον τίτλο: «*είς τὴν θεοτόκον καὶ είς τὸν Συμεῶνα καὶ Ἄνναν*»[14]. Η περίπτωση αυτή της ομιλίας του Αμφιλοχίου είναι λίγο διαφορετική, διότι ο εκδότης της κριτικής έκδοσής της ναι μεν υποστηρίζει την αυθεντικότητα της ομιλίας, αλλά ταυτόχρονα λέει ότι δεν εκφωνήθηκε στο πλαίσιο της εορτής της Υπαπαντής, διότι δεν είχε ακόμα καθιερωθεί η εορτή αυτή πέραν των Ιεροσολύμων. Επίσης αναφέρει ότι ο πρωτότυπος τίτλος της ομιλίας ήταν «*είς τὴν Θεοτόκον καὶ είς τὸν Συμεῶνα καὶ Ἄνναν*» ο οποίος έγινε «είς τὴν Ὑπαπαντὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ» όταν διαδόθηκε η εορτή πέραν των Ιεροσολύμων[15]. Ωστόσο τα στοιχεία αυτά αφορούν την εορτολογική διαμόρφωση της γεγονότος της Υπαπαντής κατά τον 4ο και 5ο αιώνα.

Παράλληλα στο Γεωργιανό Λεξιονάριο που χρονολογείται από τον 5ο μέχρι και τον 8ο αιώνα δίνονται τα αναγνώσματα της ημέρας, τα οποία συμπεριλαμβάνουν και αναγνώσματα της Παλαιάς Διαθήκης, των οποίων η ανάγνωση γινόταν κατά την διάρκεια της Θείας Λειτουργίας, *Ψαλμ*. 97:3, *Παροιμ*. 23:11-18:, *Σοφ. Σολ*. 4:8-12, *Ησ*. 19:1-4, *Προς Γαλ*. 3:24, Αλληλούια, *Ψαλμ*. 44:11-12, *Ευαγγέλιον κατά Λουκάν* 2:22:40.

[12] Αλεξόπουλος «Οι Εορτές της Περιτομής και της Υπαπαντής», 16.

[13] Αλεξόπουλος «Οι Εορτές της Περιτομής και της Υπαπαντής», 16-17.

[14] Ἀμφιλόχιος Ἰκονίου : In occursum domini (orat. 2), ed. C. Datema, Amphilochii Iconiensis opera. Turnhout: Brepols, 1978: 37-73.

[15] Αλεξόπουλος «Οι Εορτές της Περιτομής και της Υπαπαντής», 30, υποσ. 55.

Αυτό που μπορεί με βεβαιότητα να παρατηρήσει κανείς είναι πως οι πρωιμότερες περιγραφές της εορτής της Υπαπαντής προέρχονται από τα Ιεροσόλυμα, υποδεικνύοντας με αυτό τον τρόπο ότι η πόλη των Ιεροσολύμων να είναι ενδεχομένως και ο αρχικός τόπος συστάσεως της εορτής. Ωστόσο την άποψη αυτή φαίνεται να ενστερνίζεται και ο Σεβήρος, επίσκοπος Αντιοχείας από το 513 έως το 518, ο οποίος και επιβεβαιώνει θεωρία περί της πρώτης εορταστικής αναφοράς της εορτής στην πόλη των Ιεροσολύμων. Έτσι στην ομιλία του υπ’ αριθμόν 125, που εκφωνήθηκε το έτος 518, αναφέρει ότι η Υπαπαντή εορτάζεται όχι μόνο στα Ιεροσόλυμα, αλλά και σε όλη την Παλαιστίνη, ότι ως εορτή δεν είναι αρχαία αλλά συστάθηκε σχετικά πρόσφατα στα Ιεροσόλυμα, και ότι η εορτή αυτή ήταν άγνωστη στην Αντιόχεια και εισήχθη πρόσφατα από τα Ιεροσόλυμα[16]. Προσπάθεια να εισαχθεί η εορτή της Υπαπαντής στην Αντιόχεια είχε γίνει και πιο παλιά, όταν ήταν εκεί ο άγιος Ιωάννης ο Χρυσόστομος, αλλά φαίνεται ότι αυτή η προσπάθεια ήταν ανεπιτυχής. Ωστόσο ο ιερός Χρυσόστομος συγγράφει δύο ομιλίες σχετικά με το γεγονός της Υπαπαντής. Η μεν πρώτη έχει τον τίτλο: «*Είς τήν ὑπαπαντήν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ εἰς τὴν Θεοτόκον καὶ εἰς τὸν Συμεῶνα, λόγος*»[17], ο δε τίτλος της δεύτερης ομιλίας: «*Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Χρυσοστόμου λόγος εἰς τὴν ὑπαπαντὴν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, λεχθεὶς ἐν Ἀντιοχείᾳ, περιέχων ἐν τῷ τέλει ἠθικὸν πάνυ ὠφέλιμον*»[18] εκτός από την αναφορά για τον λόγο που αναφέρεται η ομιλία αυτή, παρέχει άλλη μία λεπτομέρεια που σχετίζεται με τον τόπο που αυτή εκφωνήθηκε, δίνοντας την δυνατότητα να στηριχτεί η υπόθεση πως έγινε προσπάθεια από τον Χρυσόστομο να εισαχθεί η εορτή αυτή στην Αντιόχεια. Τώρα το αν η προσπάθεια αυτή ήταν επιτυχημένη, αυτό είναι ένα άλλο ζήτημα. Παράλληλα την ίδια περίοδο, τον 5ο αιώνα, σώζεται μία ομιλία στην Υπαπαντή η οποία και αποδίδεται στον Γρηγόριο Νύσσης με τίτλο: «*Εἰς τήν ὑπαπαντήν τοῦ Κυρίου καί εἰς τήν Θεοτόκον καί εἰς τόν δίκαιον Συμεώνα*»[19], η οποία εάν είναι αυθεντική, τότε είναι ιδιαίτερα σημαντική διότι μας παρέχει μια αρκετά βαρύνουσα μαρτυρία, ότι η εορτή της υπαπαντής εορταζόταν στην Καππαδοκία προς τα τέλη του 4ου αιώνα, καθώς είναι σαφή τα λόγια του ιεράρχη: «…ταύτης ἡμεῖς σήμερον τῆς ἱερᾶς τελετῆς τὴν ἀνάμνησιν ἑορτάζομεν, αὕτη ἡμῖν ἡ πνευματικὴ τοῦ μυστηρίου ἀνάπτυξις τὴν παροῦσαν συνεκρότησεν ἁγίαν πανήγυριν» (Γρηγόριος Νύσσης *Εἰς τήν ὑπαπαντήν τοῦ Κυρίου καί εἰς τήν Θεοτόκον καί εἰς τόν δίκαιον Συμεώνα*, 46, 116813-16).

Μία από τις πρώτες ενδείξεις για τον εορτασμό της Υπαπαντής του Κυρίου στην Κωνσταντινούπολη προέρχεται από την χρονογραφία του Θεοφάνη, ομολογητού και χρονογράφου, και ανάγεται τον 6ο αιώνα, με την παράλληλη εμφάνιση του Ιουστινιανού στον αυτοκρατορικό θρόνο του Βυζαντίου. Γράφει λοιπόν μεταξύ άλλων: «*Τούτῳ τῷ ἔτει... ἰνδικτιῶνος ε… ἡ ὑπαπαντὴ τοῦ κυρίου ἔλαβεν ἀρχὴν ἐπιτελεῖσθαι ἐν τῷ Βυζαντίῳ τῇ β τοῦ Φεβρουαρίου μηνός*» (Θεοφάνης *Χρονογραφία*, 22222-25). Ή χρονογραφία του Θεοφάνη είναι ιδιαίτερα σημαντική, καθώς με βάση την αρίθμηση των ινδικτιώνων που θέτει, μπορεί να βρεθεί η ακριβής ημερομηνία της μεταβολής αυτής και μέσω της εύρεσης αυτής να εξακριβωθεί η αυτοκρατορική παρουσία στον θρόνο της Κωνσταντινούπολης. Προκύπτει επομένως πως ο χρόνος της μεταβολής είναι το 534 επί τους χρόνους βασιλείας του Ιουστινιανού, ο οποίος και τελικά προκύπτει πως είναι ο αποκλειστικά υπεύθυνος για τον ορισμό της εορτής την δεύτερη μέρα του μηνός Φεβρουαρίου[20]. Αυτό όμως δεν σημαίνει πως την περίοδο αυτή εισέρχεται στον εορτολογικό κύκλο η εορτή της Υπαπαντής, αντιθέτως είναι ήδη γνωστό από το χρονικό του Γεωργίου του Μοναχού πως η εορτή ήδη υφίστατο στην Κωνσταντινούπολη αρκετά νωρίτερα από την αλλαγή που προώθησε τελικά

[16] Αλεξόπουλος «Οι Εορτές της Περιτομής και της Υπαπαντής», 17.

[17] Ιω. Χρυσοστόμου : De occursu domini, de deipara et Symeone [Sp.], MPG 50: 807-812.

[18] Ἰω. Χρυσοστόμου : Oratio de hypapante [Sp.], ed. E. Bickersteth, “Edition and translation of a hypapante homily ascribed to John Chrysostom,” Orientalia Christiana periodica 32 (1966), 56-76.

[19] Γρηγορίου Νύσσης : De occursu domini [Sp.], MPG 46: 1152-1181.

[20] Αλεξόπουλος «Οι Εορτές της Περιτομής και της Υπαπαντής», 18.

ο Ιουστινιανός. Είναι σίγουρο πως η εορτή προϋπήρχε, και η αναφορά αυτή του Θεοφάνη δεν αντικατοπτρίζει την εισαγωγή της εορτής της Υπαπαντής στην Κωνσταντινούπολη, αλλά την μεταφορά του εορτασμού της την χρονιά εκείνη, κατόπιν σχετικής εντολής του Ιουστινιανού, από τις 14 Φεβρουαρίου στις 2 του ιδίου μήνα, εναρμονίζοντας ημερολογιακά την εορτή της Υπαπαντής με την νέα ημερομηνία για την τέλεση της εορτής της Γεννήσεως του Χριστού στις 25 Δεκεμβρίου. Χαρακτηριστικό είναι το απόσπασμα από το κείμενο της εκκλησιαστικής ιστορίας του Νικηφόρου Κάλλιστου Ξανθόπουλου που σημειώνει μεταξύ άλλων: «*τάττει δὲ καὶ τὴν τοῦ Σωτῆρος Ὑπαπαντὴν ἄρτι πρώτως, ἁπανταχοῦ τῆς γῆς ἑορτάζεσθαι, ὥσπερ Ἰουστῖνος τὴν τοῦ Χριστοῦ γέννησιν, καὶ Μαυρίκιος οὐ πολλῷ ὕστερον, τὴν τῆς πανάγνου καὶ Θεομήτορος κοίμησιν κατὰ τὴν πεντεκαιδεκάτην τοῦ Αὐγούστου μηνός*» (Νικηφόρος Κάλλιστος Ξανθόπουλος Εκκλησιαστική Ιστορία 292Α). Άρα εκτός από την διαμόρφωση της νέας ημερομηνίας της εορτής της Υπαπαντής πρέπει να θεωρείται πολύ πιθανό πως ο ίδιος ο Ιουστινιανός συμβάλει και στην περαιτέρω εξάπλωση της εορτής, όπως προκύπτει από ένα γράμμα του ίδιου του αυτοκράτορα προς του κατοίκους της Ιερουσαλήμ κατά το έτος 560, το οποίο σώζεται σε γεωργιανή μετάφραση, και στο οποίο υποστηρίζει με θέρμη την αλλαγή της ημερομηνίας της εορτής από τις 14 Φεβρουαρίου στις 2 του ιδίου μηνός[21].

Η παρουσία και η συμβολή του Ιουστινιανού είναι ιδιαίτερα σημαντική καθώς κύριος στόχος της θρησκευτικής πολιτικής του αποτέλεσε η επιβολή του ορθόδοξου δόγματος σε όλη την αυτοκρατορία. Η πολιτική αυτή βοηθούσε τον αυτοκράτορα, που αποσκοπώντας στην ανασύσταση της ρωμαϊκής αυτοκρατορίας, προσπαθούσε να βελτιώσει τις σχέσεις του με τον Πάπα ύστερα από την επιδείνωση που είχε επέλθει με το Ακακιανό Σχίσμα το 519. Ο Ιουστινιανός καταδίκασε το 527 και 528 τις διάφορες αιρέσεις, και έλαβε αυστηρά μέτρα κατά των αιρετικών, ανάμεσα στα οποία ήταν και η διακοπή το 529 της λειτουργίας της φιλοσοφικής σχολής της Αθήνας. Το 536 συνεκάλεσε Οικουμενική Σύνοδο στην Κωνσταντινούπολη στην οποία πέτυχε την ολοκληρωτική καταδίκη του Μονοφυσιτισμού, εξαπολύοντας παράλληλα με σφοδρότητα διωγμούς και εκτελέσεις εναντίον τους.

Υπό το πρίσμα αυτό μπορεί να εξηγηθεί και η εμμονή του Ιουστινιανού στη διαμόρφωση ενός ενιαίου εορτολογικού κύκλου της εκκλησίας, καθώς διαφαίνεται πως ιδιαίτερος στόχος της θρησκευτικής πολιτικής του Ιουστινιανού ήταν εκτός από το ιεραποστολικό έργο του με την κήρυξη του Ευαγγελίου, και η προσχώρηση στο Χριστιανισμό λαών της Αιγύπτου και της βορείου Αφρικής, καθώς και λαών γύρω από την Ερυθρά θάλασσα και νότια του Καυκάσου χωρίς την παρουσία αιρέσεων που θα συντελούσαν στην διατάραξη της θρησκευτικής ειρήνης και επομένως και της πολιτικής ειρήνης της αυτοκρατορίας. Και σε αυτή του την πρόθεση σημαντικό ρόλο συνέβαλε και η προσπάθεια του για ένα ενιαίο ανανεωμένο και κοινά αποδεκτό εορτολόγιο της εκκλησίας. Έτσι εξηγείται και η επιστολή του προς μερίδα πιστών της μίας εκκλησίας με την οποία τους καλεί να ακολουθήσουν το νέο διαμορφωμένο και ανανεωμένο εορτολόγιο.

Ένα άλλο στοιχείο που θα πρέπει να ληφθεί υπ’ όψιν, το οποίο όμως νομίζω πως δεν είναι καταλυτικής σημασίας, είναι πως η μεταφορά της εορτής στις 2 Φεβρουαρίου συνδέεται πιθανότατα και με την συγγραφή του κοντακίου της Υπαπαντής από τον Ρωμανό το Μελωδό, λείψανα του οποίου είναι ακόμη εν χρήσει στην σημερινή λειτουργική πράξη. Για παράδειγμα το πρώτο προοίμιο του κοντακίου του Ρωμανού στην Υπαπαντή, «*Χορὸς ἀγγελικός, ἐκπληττέσθω τὸ θαῦμα*...», είναι το πρώτο κάθισμα του όρθρου της εορτής και το τρίτο προοίμιο του κοντακίου του Ρωμανού στην Υπαπαντή, «Ὁ μήτραν παρθενικὴν ἁγιάσας ...», είναι το χρησιμοποιούμενο σήμερα ως κοντάκιο της εορτής. Τουλάχιστον αυτή την άποψη υποστηρίζει μεταξύ άλλων ο καθηγητής πρεσβύτερος Αλεξόπουλος Στέφανος, σε σχετική του εισήγηση για την εορτή της Υπαπαντής[22]. Βέβαια δεν μας εξηγεί ο

[21] Αλεξόπουλος «Οι Εορτές της Περιτομής και της Υπαπαντής» 19 και 31, υποσημ. 65.
[22] Αλεξόπουλος «Οι Εορτές της Περιτομής και της Υπαπαντής», 19.

συγγραφέας της εισήγησης αυτής, πως είναι δυνατόν μια τέτοια συγγραφική προσπάθεια να συντελέσει στην αλλαγή της αρχικής ημερομηνίας εορτασμού της εορτής. Κατά την άποψή μου φρονώ, πως ο Ρωμανός ο Μελωδός όταν συγγράφει το κοντάκιο της εορτής ολίγον ενδιαφέρεται για την ακριβή ημερομηνία εορτασμού, εάν θα είναι στις 14 ή στις 2 Φεβρουαρίου. Για αυτόν το ζητούμενο είναι το νόημα της εορτής, το οποίο σε τελική ανάλυση δεν αλλάζει με μια ημερολογιακή μετάθεση της τάξης των 12 ημερών. Η ίδια εορτή εορτάζεται στις 14 και στις 2 Φεβρουαρίου. Πέραν όμως αυτών το σίγουρο που μπορεί να υποστηριχτεί είναι πως η νέα ημερομηνία της εορτής στις 2 Φεβρουαρίου άργησε να γίνει αποδεκτή από τον λαό, και έτσι η εορτή συνέχισε για αρκετό χρονικό διάστημα να τελείται στις 14 Φεβρουαρίου, τουλάχιστον ως και το έτος 602, οπότε έχουμε και σχετική μαρτυρία. Αναλύοντας και εξετάζοντας χρονολογικά τα γεγονότα της επανάστασης εναντίον του αυτοκράτορα Μαυρικίου το έτος 602, ο M. Higgins υποστηρίζει ότι εκείνο το έτος η εορτή της Υπαπαντής εορταζόταν ακόμα στις 14 Φεβρουαρίου, και ως εκ τούτου υποθέτει ότι η εορτή της Γέννησης του Χριστού ήταν στις 6 Ιανουαρίου[23].

Στην Κωνσταντινούπολη η εορτή της Υπαπαντής τελούνταν με μεγαλοπρέπεια και με την παρουσία του αυτοκράτορα. Την παραμονή ο εσπερινός γινόταν στο ναό της Παναγίας «*ἐν τοῖς Χαλκοπρατείοις*», όπου γινόταν και ο όρθρος ανήμερα της εορτής. Από εκεί με λιτανεία κατευθύνονταν κλήρος και λαός, μέσω του Φόρου, στον ναό της Παναγίας «*ἐν Βλαχερναῖς*» όπου ελάμβανε χώρα η Θ. Λειτουργία παρουσία του αυτοκράτορα. Το γεγονός ότι η Θ. Λειτουργία ανήμερα της Υπαπαντής γινόταν στην Παναγία των Βλαχερνών δηλώνει ότι παρ' όλο που η εορτή έχει Δεσποτικό χαρακτήρα, λογιζόταν ως Θεομητορική από τους Βυζαντινούς, αφού όλες οι εορτής της Παναγίας εορτάζονταν είτε στο ναό της Παναγίας στα Χαλκοπρατεία είτε στον ναό της Παναγίας των Βλαχερνών[24].

Η Θεολογία της Εορτής

Η απαρχή της εορτής της Υπαπαντής του Κυρίου θα πρέπει να αναζητηθεί στην ανοικοδομημένη και χριστιανική πια Ιερουσαλήμ του 4ου αιώνος με τους χιλιάδες προσκυνητές, και η διάδοσή της στον χριστιανικό κόσμο πρέπει να κατανοηθεί στο πλαίσιο των χριστολογικών ερίδων του 4ου και 5ου αιώνος. Το μόνο βέβαιο είναι πως η εορτή της Υπαπαντής του Κυρίου δεν είναι μπορεί να λογιστεί ως στατική αλλά δυναμική και τούτο διότι παρουσιάζει μια εξέλιξη και προσαρμοστικότητα στις λειτουργικές ανάγκες κάθε τόπου και εποχής. Έτσι είναι από την αρχή συνδεδεμένη με την εορτή των Χριστουγέννων τόσο ημερολογιακά όσο και νοηματικά. Ημερολογιακά διότι ο εορτασμός τους εξαρτάται και υπολογίζεται με βάση τα Χριστούγεννα, καθώς η εορτή της Υπαπαντής είναι σαράντα ημέρες μετά. Νοηματικά είναι συνδεδεμένη με τα Χριστούγεννα γιατί δίνει έμφαση στο γεγονός της πραγματικής σάρκωσης του Χριστού[25], όπως αναφέρει και το Δοξαστικό της Λιτής της Υπαπαντής: «*Ἐρευνᾶτε τὰς Γραφάς, καθὼς εἶπεν ἐν Εὐαγγελίοις Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν· ἐν αὐταῖς γὰρ εὑρίσκομεν αὐτόν, τικτόμενον καὶ σπαργανούμενον, τιθηνούμενον καὶ γαλακτοτροφούμενον, περιτομὴν δεχόμενον, καὶ ὑπὸ Συμεὼν βασταχθέντα, οὐ δοκήσει οὐδὲ φαντασίᾳ, ἀλλ' ἀληθείᾳ τῷ κόσμῳ φανέντα· πρὸς αὐτὸν βοήσωμεν· Ὁ πρὸ αἰώνων Θεός, δόξα σοι*».

Η αναδρομή στην Πατερική γραμματεία των τριών πρώτων αιώνων, αιώνων διαμόρφωσης της Θεολογία και της Λατρείας του Χριστιανισμού δεν θα δώσουν στοιχεία, τουλάχιστον εορτολογικά και λειτουργικά γύρω από την διαμόρφωση και την λατρευτική πρακτική της εορτής. Και εδώ γεννάται το μεγάλο ερώτημα. Γιατί δεν υπάρχει κάτι σχετικό τουλάχιστον στους πρώτους τρεις αιώνες, αντιθέτως όλα τα λειτουργικά και εορτολογικά υπομνήματα εμφανίζονται από τον 4ο αιώνα και μετά.

---

[23] Αλεξόπουλος «Οι Εορτές της Περιτομής και της Υπαπαντής», 19-20 και 31, υποσημ. 69 -70.
[24] Αλεξόπουλος «Οι Εορτές της Περιτομής και της Υπαπαντής», 20 και 31, υποσημ. 71-74.
[25] Αλεξόπουλος «Οι Εορτές της Περιτομής και της Υπαπαντής», 25-26.

Η εορτή της υπαπαντής του Χριστού, της συναντήσεως του Κυρίου με τον προφήτη Συμεών στον ναό του Σολομώντος, είναι η κατεξοχήν εορτή που συνδυάζει την ιουδαϊκή τελετουργική πράξη με την νέα χριστιανική λατρευτική και λειτουργική θεολογία. Στο πρόσωπο του Χριστού, που γίνεται δεκτός στο ναό, από τον προφήτη Συμεών, συναντώνται δύο κόσμοι, η παλαιά Διαθήκη με την Καινή, η παλαιά θρησκεία με την νέα, ο παλαιός νόμος και ο κόσμος του, με τη νέα εκκλησιολογική και χριστοκεντρική κοσμολογία, η πεπερασμένη και παρωχημένη λειτουργική πράξη του ιουδαϊσμού με την αέναη και διαρκώς ανανεούμενη λατρεία του χριστιανισμού. Είναι λογικό ο χριστιανισμός να εντάξει στην λειτουργική και λατρευτική του ζωή μια εορτή που στηρίζεται σε ιουδαϊκά στοιχεία, καθώς με αυτό τον τρόπο δηλώνεται σαφώς η αρχική καταγωγή του χριστιανισμού, που είναι ιουδαϊκή, αλλά παράλληλα μέσω της δήλωσης αυτής βιώνεται η αναδιαρθρωμένη διδασκαλία του ιουδαϊσμού που βρίσκει την πραγμάτωση της και την ολοκλήρωση της μέσα από τον Χριστό και συνεπώς μέσα από τον χριστιανισμό.

Δεν μπορεί να αμφισβητηθεί πως στους τρεις κύκλους της λειτουργίας του χρόνου είναι ψηλαφητά τα στίγματα του αντίστοιχου ιουδαϊκού λατρευτικού και λειτουργικού κύκλου. Για παράδειγμα στον κύκλο του νυχθημέρου, οι βασικές ακολουθίες, ο εσπερινός και ο όρθρος έχουν την αρχή τους στην αντίστοιχη λατρευτική πρακτική της Συναγωγής. Κάτι αντίστοιχο συμβαίνει με τον εβδομαδιαίο κύκλο, ενώ αυτή η σχέση επεκτείνεται στο εκκλησιαστικό έτος, στον ετήσιο κύκλο του Πάσχα και της Πεντηκοστής, με δύο εορτές που σχετίζονται άμεσα με το εβραϊκό λειτουργικό έτος[26]. Αν αυτό που γίνεται κατανοητό απ' όσα προαναφέρθηκαν είναι πως ο χριστιανισμός υιοθετεί, αφομοιώνει, ανασυνθέτει και ανακαινίζει μια παλαιά λατρευτική πράξη, δεν μπορεί να υποστηριχτεί πως κάτι ανάλογο συμβαίνει είτε στο σύνολο της λατρευτικής ζωής του χριστιανισμού, είτε στην περίπτωση της εορτής της Υπαπαντής; Ωστόσο τα πράγματα είναι πιο απλά απ' ότι φαίνονται.

Η εορτή της Υπαπαντής δηλώνει καθαρά αυτό που το σύνολο των εκκλησιαστικών Πατέρων διατρανώνει. Η λατρευτική χριστιανική ζωή ερείδεται επί της βάσης της, σε λατρευτικά στοιχεία του ιουδαϊσμού, χωρίς όμως αυτό να σημαίνει ότι η πρόσληψή τους είναι άκριτη. Μέσα από την πρόσληψη αυτή ο χριστιανισμός ανασυνθέτει και αναδιαμορφώνει τα στοιχεία δημιουργώντας με αυτό τον τρόπο μια, επί την ιστορική της βάση, παλαιά λατρευτική πράξη, αλλά επί την θεολογία της, άκρως καινοποιημένη, αναδιαμορφωμένη και αναζωογονημένη. Επομένως ο Χριστός εισέρχεται στον ναό ακολουθώντας την παλαιά ιουδαϊκή λατρευτική πρακτική, αλλά παράλληλα την καινοποιεί και την ανανεώνει, καθώς ο προσερχόμενος στο ναό Χριστός είναι ταυτοχρόνως και ο προσφερόμενος προς τον Θεό, θυσία, Χριστός. Αυτός που προσέρχεται για να προσφέρει θυσία και να αγιαστεί, είναι τελικά αυτός που προσφέρεται θυσία και τελικά αγιάζει τους προσερχόμενους προς αυτόν.

Έχουμε επομένως την αναδιαμόρφωση της ιουδαϊκής λατρευτικής ζωής. Άρα μπορεί πολύ λογικά να υποστηριχτεί η άποψη πως η εορτή της Υπαπαντής, μέσα από την θεολογία που την διέπει, δεν είναι κάτι άλλο από μία προτύπωση, ένα συμβολισμό της Θείας Ευχαριστίας.

Η εορτή της Υπαπαντής, μπορεί να υφίσταται από τα πρωτοχριστιανικά χρόνια, ωστόσο η οριστική λατρευτική της διαμόρφωση και εκτεταμένη εκκλησιαστική επέκτασή, στο σύνολο τις μέχρι τότε χριστιανικής κοινότητας, μπορεί να θεωρηθεί ότι πραγματώνεται από τον 4ο αιώνα και μετά, που χαρακτηρίζεται ως κομβικό σημείο της μέχρι τότε υφιστάμενης λατρευτικής ζωής.

Τους τρεις πρώτους αιώνες, η λατρεία διωκόταν από το κράτος, γι' αυτό και δεν υπάρχει μία τόσο εκτεταμένη αναφορά στις λειτουργικές και λατρευτικές συνήθειες και πρακτικές της εκκλησίας, όπως προκύπτει μέσα από τα διάφορα κείμενα των εκκλησιαστικών πατέρων και συγγραφέων[27]. Λόγω της εκτεταμένης δίωξης της λατρευτικής πρακτικής της

[26] Πρβλ. Μεταλληνός 1996, 50-51.
[27] Πρβλ. Μεταλληνός 1996, 53-54.

νέας, τότε θρησκείας, σε αυτήν μετείχαν μόνο όσοι είχαν περάσει αλώβητοι και πλέον αναμορφωμένοι και ανανεωμένοι, μέσα από μία, τόσο μακρόχρονη, όσο και επίπονη κατηχητική περίοδο. Άρα δεν ήταν επιβεβλημένη η επεξηγηματική αναφορά σε λατρευτικές πρακτικές και εορτολογικά στοιχεία, από μέρος των εκκλησιαστικών συγγραφέων.

Το διάταγμα των Μεδιολάνων το 313 και το περί πίστεως διάταγμα του Μ. Θεοδοσίου το 380 με το οποίο η θρησκεία του ενός και μόνου ύψιστου άγιου Θεού, αναγνωριζόταν ως η μόνη θρησκεία του κράτους, δημιουργεί μια νέα κατάσταση στην λατρεία της μέχρι τότε διωκόμενης πίστης.

Την ίδια περίοδο, τον 4ο αιώνα, η μεγάλη είσοδος εθνικών στη νέα θρησκεία δημιουργεί μία νέα κατάσταση. Αναπόφευκτη είναι η μείωση του κατηχούμενου χρόνου, γεγονός που οδηγεί στην επιτακτική ανάγκη για την συγγραφή, παρουσίαση και χρήση στο εκκλησιαστικό γίγνεσθαι, λειτουργικών υπομνημάτων που θα καθιστούν κατανοητό το λατρευτικό και λειτουργικό έργο της εκκλησίας. Εμφανίζεται έτσι στο προσκήνιο της εκκλησιαστικής γραμματείας ένα πλήθος εορτολογικών και λατρευτικών υπομνημάτων, συγγράμματα απαραίτητα για να υπομιμνήσκουν τα εορτολογικά και λατρευτικά ζητήματα, που συχνά δεν βρίσκουν την απάντησή τους στον μικρό και αποδεδειγμένα ελλιπή χρόνο της κατηχήσεως. Τα κείμενα αυτά, του συνόλου των Πατέρων, καταφέρνουν μέσα από την συμβολική ερμηνευτική τους προοπτική να συνδυάσουν την συμβολική της ζωής του Χριστού και την συμβολική της ουράνιας ιεραρχίας και τελετουργίας. Η συμβολική αυτή ερμηνευτική των εκκλησιαστικών Πατέρων και συγγραφέων εκτός από Χριστολογική είναι και καθαρά Χριστοκεντρική. Συγχρόνως δε εκκλησιολογική κοσμική και εσχατολογική, καθώς κινείται σε καθαρά εκκλησιαστικά και εκκλησιολογικά πλαίσια. Έτσι η εορτολογική προσέγγιση της εορτής της Υπαπαντής που πραγματοποιούν οι διάφοροι εκκλησιαστικοί συγγραφείς, εντάσσει τους αναγνώστες και μετόχους του κειμένου στο σύνολο της εκκλησιολογίας της εκκλησίας. Όταν λοιπόν εορτάζεται η υποδοχή του Χριστού από τον προφήτη Συμεών, στην εκκλησιολογική συμβολική υπομιμνήσκεται η αποδοχή του κάθε Χριστιανού στο σώμα της Εκκλησίας, το οποίο δεν είναι κάτι άλλο από το σώμα του ίδιου του Χριστού. Επομένως, υποδεχόμενος ο Χριστός από τον Συμεών είναι στην ουσία αυτός που μας υποδέχεται ως τμήμα του συνολικού σώματός Του. Έτσι ο Χριστός προσφέρει θυσία στον Ναό, παράλληλα όμως είναι αυτός που προσφέρεται, ευλογείται από τον προφήτη, είναι όμως αυτός που τελικά ευλογεί και αγιάζει κάθε έναν που προσέρχεται προς αυτόν.

Η παρουσία του Χριστού, σαράντα μέρες μετά την γέννησή Του, στο Ναό, για να ευλογηθεί και να αγιαστεί από τον Συμεών, ως μία τελετουργική πρακτική: «*καθὼς γέγραπται ἐν νόμῳ Κυρίου*» αποτελεί την κατεξοχήν πράξη σύνδεσης των δύο διαθηκών. Της Παλαιάς, στο πρόσωπο του Συμεών, και της Καινής, στο πρόσωπο του Χριστού. Η ενέργεια αυτή της Υπαπαντής του Κυρίου, δηλώνει περίτρανα την αρχική καταγωγή του Χριστιανισμού, κάτι που γίνεται ιδιαίτερα αντιληπτό μετά την ανάληψη του Χριστού, όπως προκύπτει από τα προβλήματα που αντιμετωπίζει η πρώτη εκκλησιαστική κοινότητα, τα οποία και καλείται τελικά να λύσει με την πρώτη σύνοδό της, την Αποστολική, στην Ιερουσαλήμ.

Η εμφάνιση του χριστιανισμού μέσα σε ένα καθαρά ιουδαϊκό περιβάλλον και η εξ Ιουδαίων προέλευση των πρώτων πιστών δικαιολογούν αφ' ενός την μερική χρήση τελετουργικών πρακτικών της παλαιάς θρησκείας, αφετέρου τη συνέχιση της σχέσης τους με τον Ναό του Σολομώντος και τη συναγωγή. Εξάλλου δεν πρέπει να λησμονείται η σύνδεση της νέας θρησκείας με το Ναό και την συναγωγή, που συχνά πραγματοποιείται από τον ίδιο τον Χριστό. Χαρακτηριστικά είναι τα παραδείγματα της περιτομής, της Υπαπαντής στο Ναό, της διδασκαλίας του Χριστού στην ηλικία των 12 ετών, ή ακόμα το πλήθος των διδασκαλιών που πραγματοποιήθηκαν τόσο σε διάφορες συναγωγές, όσο και σε διάφορα σημεία του Ναού.

Αν και φαίνεται ότι υπάρχει σύνδεση μεταξύ των δύο αυτών θρησκειών - διαθηκών, αποδεικνύεται τελικά ότι αυτή είναι καθαρά επιφανειακή και φαινομενική. Ως αρχική βάση μπορεί να αποδίδονται λατρευτικά, λειτουργικά και τελετουργικά σχήματα της ιουδαϊκής θρησκείας, ωστόσο η παρουσία του Χριστού, είναι αυτή που ανακαινίζει την παλαιά τελετουργία και την ανάγει σε νέα, καινοποιημένη. Για παράδειγμα, μπορεί ο Χριστός να έρχεται στον ναό για να αγιαστεί, ακολουθώντας την παλαιά ιουδαϊκή τελετουργική πρακτική, ωστόσο ανακαινίζει την παλαιά αυτή πρακτική καθώς, αυτός είναι ο μόνος άγιος «*καὶ δυνάμενος ἁγιάζειν πᾶν ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον*». Έτσι αγιαζόμενος υπό του Συμεών, στην ουσία είναι αυτός που αγιάζει τον τελευταίο με την ίδια την ενσώματη παρουσία Του, και κατΆ επέκταση ανακαινίζει τόσο τον αγιαζόμενο προφήτη, όσο και αυτή την τελετουργία του αγιασμού.

Η είσοδος του Χριστού στο Ναό προς υπάντηση του προφήτη Συμεών δείχνει περίτρανα τις καταβολές της νέας θρησκείας, τις απαρχές της νέας τελετουργίας. Η παρουσία του Χριστού στο Ναό, εξεταζόμενη ως το μόνο γεγονός, αποτελεί το ιστορικό έναυσμα ώστε από εδώ και εις το εξής κάθε σύναξη που θα συντελείται και στην οποία θα μετέχει, ανθρωπίνως και θεϊκώς ο ίδιος ο Χριστός, να λογίζεται ως μια εκκλησιολογία νοούμενη με καθαρά ευχαριστιακά μέτρα και σταθμά. Εξάλλου δεν θα πρέπει να παραθεωρείται το γεγονός πως η λατρεία της εκκλησίας είναι σε μια αέναη κίνηση προς την Θεία Ευχαριστία. Έτσι η συμμετοχή στη λατρεία της εκκλησίας δεν είναι κάτι άλλο από μία συνεχώς ανοδική πορεία που ολοκληρώνεται στην Θεία Ευχαριστία, στην ίδια την συνάντηση των ανθρώπων με τον Χριστό. Επομένως η ίδια η υποδοχή του Χριστού από τον προφήτη Συμεών καταδεικνύει περίτρανα την υποδοχή των ανθρώπων, μέσω της Θείας Ευχαριστίας, του ίδιου του Χριστού. Με μία μικρή διαφορά. Στη μεν πρώτη περίπτωση της εορτής που εξετάζουμε ο Χριστός είναι αυτός που μεταβαίνει προς τον προφήτη προς αγιασμό και ευλογία. Στη δε περίπτωση της Ευχαριστίας, ο Χριστός, ως άλλος προφήτης Συμεών, περιμένει την αυτόβουλη και οικειοθελή παρουσία των πιστών. Ωστόσο, αν διακρίνεται μια μικρή διαφορά, αυτή είναι καθαρά επιφανειακή, διότι το ζητούμενο είναι η ελεύθερη και οικειοθελής προσχώρηση προς την ευλογία. Και αν στην περίπτωση της Ευχαριστίας αυτό γίνεται εύκολα κατανοητό, δεν μπορεί να υποστηριχτεί το ίδιο και για την περίπτωση του προφήτου Συμεών; Φρονούμε πως και σε αυτό το στάδιο υπάρχει έντονο το στοιχείο της ελεύθερης επιλογής προς αγιασμό, από τον ίδιο τον προφήτη. Εξάλλου προαναφέρθηκε πως μπορεί ο Χριστός να εισέρχεται για να αγιαστεί, ωστόσο αυτός είναι που στο τέλος αγιάζει και ανακαινίζει την ανθρώπινη φύση και την ίδια την ευλογία του Συμεών. Επομένως και στην εορτή της Υπαπαντής είναι έκδηλη η οικειοθελής προσχώρηση του ανθρώπου προς αγιασμό από τον ίδιο τον Θεό.

Ο Συμεών προσδεχόμενος τον Χριστό μέσα στο Ναό προτυπώνει σαφώς την αποδοχή, την συνάντηση του ανθρώπου και του Χριστού με την μετοχή στον ευχαριστιακό δείπνο της Βασιλείας που τελείται στον ναό, ο οποίος εγκαινιάζεται, αγιάζεται και καθιερώνεται για την διαδικασία αυτή, την τέλεση της Ευχαριστίας. Σε αυτή την τελετουργία οικειοθελώς μετέχει ο άνθρωπος ερχόμενος σε επαφή και συνάντηση με τον Χριστό, επαναλαμβάνοντας τους λόγους του προφήτου Συμεών: «*Νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλον σοῦ Δεσπότα*», αναμένοντας πλέον την ανάσταση. Γιατί, τόσο η τέλεση της Θείας Ευχαριστίας, όσο και η μετοχή σε αυτήν είναι βασικά στοιχεία της πίστεως, καθώς αποτελούν την μόνιμη μαρτυρία της εκ νεκρών Αναστάσεως του Χριστού. Και η ορθόδοξη χριστιανική λατρεία είναι καθαρά αυτό, λατρεία της Αναστάσεως.

Για την Εκκλησία η εορτή της Υπαπαντής του Κυρίου είναι η συνάντηση της Παλαιάς με την Καινή Διαθήκη, που αποκαλύπτει το νόημα των παλαιοδιαθηκικών προφητειών, με συγκεκριμένο και σαφή τρόπο. Στο πρόσωπο του θεοδόχου Συμεών το προφητικό υπούργημα της Παλαιάς Διαθήκης απολύεται «*ἐν εἰρήνῃ*» και η παλαιοδιαθηκική Εκκλησία υποδέχεται τον ιδρυτή της νεοδιαθηκικής Εκκλησίας, τον οποίο ανήγγειλαν οι προφήτες ως «*Αρχηγό Παλαιᾶς τε καί Καινῆς*». Με την είσοδο του Χριστού στο Ναό και την συνάντησή

του με τον Συμεών, αυτό που δηλώνεται με σαφήνεια είναι η ενότητα Θεολογίας Παλαιάς και Καινής Διαθήκης[28], κατά τους λόγους του ιερού Χρυσοστόμου: «*Προέλαβε τὴν Καινὴν ἡ Παλαιὰ, καὶ ἡρμήνευσε τὴν Παλαιὰν ἡ Καινή. Καὶ πολλάκις εἶπον, ὅτι δύο Διαθῆκαι, καὶ δύο παιδίσκαι, καὶ δύο ἀδελφαὶ, τὸν ἕνα Δεσπότην δορυφοροῦσι. Κύριος παρὰ προφήταις καταγγέλλεται· Χριστὸς ἐν Καινῇ κηρύσσεται· οὐ καινὰ τὰ καινά· προέλαβε γὰρ τὰ παλαιά· οὐκ ἐσβέσθη τὰ παλαιά· ἡρμηνεύθη γὰρ ἐν τῇ Καινῇ*» (Ιωάννης Χρυσόστομος, *Ομιλία εις το εξήλθεν δόγμα,* 50,79655-62).

Η εορτή της Υπαπαντής μέσα από τα πατερικά κείμενα των τριών πρώτων αιώνων

Αν θελήσει κανείς να μελετήσει την διαμόρφωση της εορτής της Υπαπαντής μέσα από πατερικά κείμενα το σίγουρο είναι πως θα βρει απεριόριστο υλικό και με ευρύτητα αναπτύξεως τόσο σε θέματα εορτολογικά, όσο και σε ζητήματα που άπτονται της λειτουργικής τάξης ή σε θέματα θεολογίας της εορτής, καλύπτοντας παράλληλα τους μεγαλύτερους και σπουδαιότερους τομείς της θεολογίας, όπως την Χριστολογία, την εκκλησιολογία ακόμα και αυτή την Μαριολογία.

Αν πάλι τεθούν περιορισμοί, που πάντα τίθενται, τότε ενδεχομένως να αντιμετωπιστούν δυσκολίες, πάντα όμως με βάση τους περιορισμούς. Για παράδειγμα στο ζήτημα της διαμόρφωσης της εορτής, όπως αυτή προκύπτει μέσα από τα κείμενα των πατέρων των τριών πρώτων αιώνων, το σίγουρο είναι πως το υλικό που θα βρεθεί θα είναι από ελάχιστο έως μηδαμινό.

Το σύνολο των εκκλησιαστικών συγγραφέων, τουλάχιστον του πρώτου και του δευτέρου αιώνα, ασχολείται με ζητήματα της νέας τότε χριστιανικής πίστης. Στο σύνολό τους προσπαθούν να απαντήσουν σε ερωτήματα πίστεως και θεολογίας, να εδραιώσουν την μέχρι τότε νέα θεολογική διδασκαλία περί του Αναστάντος Χριστού. Παράλληλα η προσπάθειά τους αφορά ζητήματα απολογητικής της νέας θρησκείας σε διάφορες αρνητικές αιτιάσεις και κρίσεις, καθώς επίσης και σε ζητήματα αιρετικών απόψεων, θεωριών και διδασκαλιών της νέας διδασκαλίας γύρω από το πρόσωπο, την ανθρωπότητα και την θεότητα του Χριστού. Συνάμα η συγγραφική τους προσπάθεια αφορά ζητήματα, κατά βάσιν διοικητικά και εν μέρει θεολογικά, των διαφόρων χριστιανικών κοινοτήτων. Υπό αυτό το πρίσμα μπορεί να εξηγηθεί και να ερμηνευθεί για παράδειγμα η επιστολή Βαρνάβα. Σε αυτό το σημείο πρέπει όμως να κάνουμε μια μικρή παρατήρηση. Αν η επιστολή Βαρνάβα τύχει μίας απλής ανάγνωσης το σίγουρο είναι ότι δεν θα οδηγήσει σε κάποιο σχετικό συμπέρασμα ως προς την σχέση και την συνάφεια της εν λόγω επιστολής με την εορτή της Υπαπαντής. Αν όμως η όποια μελέτη γίνει υπό το πρίσμα της έρευνας σχετικά με την εορτή αυτή τότε είναι σίγουρο πως θα υπάρξει κάποια σχέση μεταξύ του κειμένου της επιστολής και της εορτής.

Το σύνολο του κειμένου της επιστολής αναφέρεται στην επί της γης παρουσία του Χριστού στον κόσμο, πως αυτή προλέχθηκε από τους προφήτες και τέλος πως το κήρυγμα, το εκούσιο πάθος και η ανάστασή Του ανακαινίζουν την ήδη πεπτωκυία ανθρώπινη φύση. Ωστόσο μέσα το κείμενο της επιστολής μπορεί να διακρίνει κανείς την σχετική συνάφεια με την εορτή της Υπαπαντής. Έτσι όταν για παράδειγμα ο συγγραφέας της επιστολής γράφει μεταξύ άλλων: «*Ἰδού, τέθεικά σε είς φῶς ἐθνῶν, τοῦ εἶναι είς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς*» (Επιστολή Βαρνάβα 14,82-3) μπορεί εύκολα να αντιληφθεί κανείς την σχέση με τα λόγια του Συμεών όπως αναφέρονται στο ευαγγέλιο του Λουκά: «*φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν και δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ*» (Λουκ 2:32). Ένα άλλο στοιχείο το οποίο πρέπει να επισημανθεί είναι η έμμεση αναφορά που κάνει ο συγγραφέας της επιστολής στον λόγο του Συμεών: «*ὅτι εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τό σωτήριόν σου, ὅ ἡτοίμασας κατά πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν*» (Λουκ 2:30-31). Έτσι στο κείμενο της επιστολής παρατηρεί κανείς ότι ο

[28] Ανδριόπουλος 1990, 47.

λόγος της εμφάνισης του Χριστού είναι η νέα ανακαινισμένη ζωή που κληρονόμησε στους ανθρώπους η διαθήκη του Χριστού: «*Ἐφανερώθη δέ, ἵνα κἀκεῖνοι τελειωθῶσιν τοῖς ἁμαρτήμασιν, καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ κληρονομοῦντος διαθήκην κυρίου Ἰησοῦ λάβωμεν– ὃς εἰς τοῦτο ἡτοιμάσθη, ἵνα αὐτὸς φανείς, τὰς ἤδη δεδαπανημένας ἡμῶν καρδίας τῷ θανάτῳ καὶ παραδεδομένας τῇ τῆς πλάνης ἀνομίᾳ λυτρωσάμενος ἐκ τοῦ σκότους, διάθηται ἐν ἡμῖν διαθήκην λόγῳ*» (Επιστολή Βαρνάβα 14, 5a1-5b5). Η εορτή της Υπαπαντής, όπως έχει προαναφερθεί είναι η σύμπραξη της Παλαιάς και της Καινής Διαθήκης, είναι η ανανέωση της Παλαιάς Διαθήκης μέσα από την Καινή, η ανακαίνιση του παλαιού Ιουδαϊκού λειτουργικού και λατρευτικού τύπου με την παρουσία του Χριστού. Και αυτή την ανανέωση και ανακαίνιση καταγράφει η επιστολή Βαρνάβα όταν αναφέρεται για την Ιουδαϊκή θρησκεία πριν την ανανέωσή της από τον Χριστό: «*πρὸ τοῦ ἡμᾶς πιστεῦσαι τῷ θεῷ ἦν ἡμῶν τὸ κατοικητήριον τῆς καρδίας φθαρτὸν καὶ ἀσθενές, ὡς ἀληθῶς οἰκοδομητὸς ναὸς διὰ χειρός, ὅτι ἦν πλήρης μὲν εἰδωλολατρείας καὶ ἦν οἶκος δαιμονίων διὰ τὸ ποιεῖν ὅσα ἦν ἐναντία τῷ θεῷ*» (Επιστολή Βαρνάβα 16,72-6). Η παρουσία του Χριστού, συνεχίζει ο συγγραφέας της επιστολής, ανακαινίζει την φύση. Και από την στιγμή που η φύση αποτελεί ένα τμήμα της λατρευτικής δοξολογίας προς τον Θεό, μπορεί να υποστηριχτεί άνετα η άποψη πως εκτός από την φύση ανανεώνεται και η λατρευτική και λειτουργική πρακτική: «*λαβόντες τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ ἐλπίσαντες ἐπὶ τὸ ὄνομα ἐγενόμεθα καινοί, πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι· διὸ ἐν τῷ κατοικητηρίῳ ἡμῶν ἀληθῶς ὁ θεὸς κατοικεῖ ἐν ἡμῖν*» (Βαρνάβα Επιστολή 16, 8b1-8c2).

Από την υπόλοιπη πατερική γραμματεία του 1ου αιώνα, το κείμενο μόνο της επιστολής Βαρνάβα θα μπορούσε να υποστηριχτεί πως έχει κάποια σχέση με την εορτή της Υπαπαντής, έστω και αν αυτή δεν δηλώνεται με σαφήνεια και καθαρά. Οι υπόλοιποι απολογητές Πατέρες και εκκλησιαστικοί συγγραφείς στο σύνολο των κειμένων τους δεν αναφέρονται σε κανένα σημείο στην εορτή της Υπαπαντής, είτε με λειτουργικά δεδομένα, είτε με εορτολογικά στοιχεία, ώστε να διαφανεί αν κατά τον 1ο αιώνα η εν λόγω εορτή εορταζόταν από το σύνολο της νέας τότε εκκλησιαστικής κοινότητας. Έτσι θα μπορούσε να υποστηριχτεί η άποψη πως κατά τον αιώνα αυτό, λόγω του ότι δεν υπάρχουν σχετικές πατερικές αναφορές, η εορτή αυτή δεν θα πρέπει να υφίσταται στο, μέχρι τότε ανεπτυγμένο εορτολογικό πλαίσιο της νέας εκκλησίας.

Κάτι ανάλογο ισχύει και κατά τον 2ο αιώνα, όπως προκύπτει από κείμενα των πατέρων, του Ιγνατίου του Θεοφόρου, του Πολυκάρπου επισκόπου Σμύρνης, του Παπία Ιεραπόλεως, του φιλοσόφου Αθηναγόρα, του Θεοφίλου Αντιοχείας και άλλων. Κάτι ανάλογο ισχύει και στα κείμενα Λατίνων πατέρων, όπως των Παπών Ευαρέστου, Αλεξάνδρου του Α΄, Σήξτου του Α΄, Πίου του Α΄ και άλλων. Αυτό γίνεται κατανοητό αν ληφθεί υπόψιν το συγγραφικό έργο ενός μόνου, του αγίου Ειρηναίου, επισκόπου Λουγδούνου, ο οποίος συγγράφει ένα σύνολο βιβλίων αναπτύσσοντας μια ενδιαφέρουσα πολεμική κατά των διαφόρων αιρέσεων που έχουν αρχίσει να κάνουν την εμφάνιση τους ήδη στο εκκλησιαστικό και εκκλησιολογικό προσκήνιο της νέας ακόμα θρησκείας.

Εορτολογικά και λειτουργικά, αναφορά στη διαμόρφωση και δημιουργία εορτολογικών στοιχείων ως προς την εορτή της Υπαπαντής, όπως προαναφέρθηκε ούτε στο σύνολο των πατερικών κειμένων του 2ου αιώνα φαίνεται να υπάρχει. Μπορεί όμως να θεωρηθεί, πως κάποια από αυτά συμβάλλουν στην θεολογία της εορτής, υπό την προϋπόθεση πως η μελέτη των κειμένων θα γίνει υπό το πρίσμα της έρευνας σχετικά με την εορτή. Και πάλι όμως ακριβή στοιχεία γύρω από την διαμόρφωση και δημιουργία της εορτής δεν μπορεί να υποστηριχτεί πως υπάρχουν. Ωστόσο αν και τα θεολογικά στοιχεία ως προς την εορτή δεν είναι καθαρά, δεν μπορεί να θεωρήσει κανείς ότι δεν υπάρχουν. Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα του Μελίτωνα, επισκόπου Σάρδεων, ο οποίος συγγράφει μια ομιλία που σχετίζεται με την θεολογική υπόσταση της εορτής του Πάσχα και στην οποία μπορούν να ανιχνευθούν ψήγματα τα οποία βρίσκουν εφαρμογή στην θεολογική τεκμηρίωση της, υπό δημιουργία και διαμόρφωση, εορτής της υπαπαντής. Αν θεωρήσουμε ως δεδομένο, πως ο

εισδεχόμενος στο ναό Χριστός, είναι ο σφαγιαζόμενος και συνάμα αγιαζόμενος και αγιάζων αμνός, τότε μπορεί να βρεθεί ένα σημείο παραλληλισμού με την ομιλία του Μελίτων για το Πάσχα, όταν γράφει μεταξύ άλλων: «*Καὶ γὰρ «ὡς πρόβατον εἰς σφαγὴν ἤχθη», ἀλλ' οὐδὲ πρόβατον ἦν· καὶ ὡς ἀμνὸς ἄφωνος, ἀλλ' οὐδὲ ἀμνὸς ἦν· ὁ μὲν γὰρ τύπος ἐγένετο, ἡ δὲ ἀλήθεια ηὑρίσκετο. Ἀντὶ γὰρ τοῦ ἀμνοῦ θεὸς ἐγένετο καὶ ἀντὶ τοῦ προβάτου ἄνθρωπος, ἐν δὲ τῷ ἀνθρώπῳ Χριστός, ὃς κεχώρηκεν τὰ πάντα*» (Μελίτων Σάρδεων, *Λόγος Περί του ιερού και αγίου Πάσχα,* 29-38).

Στο ίδιο πλαίσιο κυμαίνεται και η πατερική γραμματεία του 3ου αιώνα. Την ίδια περίοδο, ο πλέον πολυγραφότατος εκκλησιαστικός συγγραφέας είναι ο Ωριγένης, ο οποίος και είναι ο πρώτος που παραδίδει ένα υπόμνημα σχετικά με το ευαγγέλιο του Λουκά. Το έργο του αυτό σχετίζεται με την απόπειρά του να παραθέσει μερικά σχόλια στο ευαγγέλιο του Λουκά, ώστε αυτό να γίνει περισσότερο κατανοητό και παράλληλα να διερευνήσει και να ερμηνεύσει τα κρυμμένα νοήματα του ευαγγελίου, και όχι τόσο, τουλάχιστον στο βαθμό που σχετίζεται με την εορτή τη Υπαπαντής, να δώσει τις σχετικές λειτουργικές και εορτολογικές πληροφορίες. Έτσι όταν σχολιάζει το ευαγγελικό κείμενο του Λουκά, ερμηνεύει τις προφητείες του Συμεών προς την Παναγία, προφητείες που σχετίζονται τόσο με τον ίδιο τον Χριστό, όσο και με την ίδια, χωρίς ωστόσο να ενδιαφέρεται να πληροφορήσει τους αναγνώστες του για τον αν υπάρχει σχετική εορτή.

Με τη συμπλήρωση των ημερών, ο Χριστός άγεται προς το ναό και «παρίσταται τῷ Κυρίῳ» σύμφωνα με την εντολή του νόμου, κατά τον οποίο κάθε αρσενικό που διανοίγει την μήτρα της μητέρας του θα έπρεπε να προσφερθεί στο Θεό και να κληθεί άγιο. Με την είσοδο του Χριστού στο ναό δηλώνεται ότι αυτός είναι ο αγιάζων και συνάμα ο αγιαζόμενος: «*καὶ οὕτω μετὰ τὴν συμπλήρωσιν τῶν ἡμερῶν ἀνάγεται πρὸς Ἱεροσόλυμα καὶ παρίσταται τῷ κυρίῳ κατὰ τὸν νόμον τὸν λέγοντα, ὅτι πᾶν ἄρσεν διανοῖγον μήτραν ἅγιον τῷ κυρίῳ κληθήσεται. καὶ τοῦτο μὲν ἐνταῦθα γνῶναι παντός, ὡς αὐτὸς μὲν ὁ ἁγιάζων, αὐτὸς δὲ ὁ ἁγιαζόμενος*» (Ωριγένης, *Σχόλια στο Ευαγγέλιο του Λουκά* 632-5). Η είσοδος στο ναό συνοδεύεται και από προσφορά για θυσία, ένα αμνό και ένα ζεύγος τρυγόνων ή περιστεριών. Ο αμνός είναι για προσφορά στο Θεό, και το ζεύγος των τρυγόνων ή των περιστεριών για την αμαρτία του προπατορικού αμαρτήματος. Δεν προσφέρεται αμνός, διότι ο Χριστός είναι ο προσφερόμενος αμνός για την σωτηρία του κόσμου. Προσφέρεται ζεύγος τρυγόνων, όχι για συγχώρεση από την προπατορική αμαρτία, αλλά για να δειχθεί ότι η γέννηση του Χριστού είναι κατά πάντα σύννομη με την γραφή, και ότι γεννήθηκε όχι μόνο Θεός, αλλά και τέλειος άνθρωπος.

Ο Συμεών «*ἦν κεχρηματισμένος ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος μὴ πρότερον τελέσαι τὸν βίον, ἕως ἂν ἴδῃ τὸν Χριστόν*» (Ωριγένης *Σχόλια στο Ευαγγέλιο του Λουκά* 66a1-2) δέχεται στην αγκαλιά του τον Χριστό και θεωρεί τον εαυτό του τυχερό γι'Α αυτό το δώρο του Θεού και ζητά την απόλυση από την ζωή «*νῦν ἀπολύεις τόν δοῦλον σου*». Γιατί ζητά να πεθάνει; Γιατί είδε με τα μάτια του τον σωτήρα του κόσμου, αυτόν που κατά τα λεγόμενά του είναι η σωτηρία όχι μόνο του Ισραήλ, αλλά και παντός του κόσμου: «*εἶδον γὰρ τὸ σωτήριόν σου, ὅς ἐστι Χριστός· τοῦτο δὲ ὃ εἶδον οὐ μόνον σωτηρία ἐστὶν Ἰουδαίων, ἀλλὰ καὶ παντὸς τοῦ κόσμου*» (Ωριγένης *Σχόλια στο Ευαγγέλιο του Λουκά* 66d3-6). Ποια είναι όμως αυτή η σωτηρία; Η προσδοκία της αιώνιας ζωής που έρχεται με τον θάνατο και την ανάσταση του Χριστού. Ο Χριστός πεθαίνει για την δική μας σωτηρία και ανασταίνεται για να αναστηθούμε και εμείς μαζί του. Η ανάστασή του είναι το τέλος της κυριαρχίας του Θανάτου, και αυτό το τέλος είναι η αρχή της σωτηρίας του κόσμου, η αρχή της πραγματικής ζωής, της ζωής «ἐν Χριστῷ». Ο Χριστός είναι «*φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν*» είναι το φως των εθνών, επειδή τα εσκοτισμένα έθνη πρόκειται να φωτισθούν με τη διδασκαλία του: «*φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν· φῶς δέ ἐστιν ἐθνῶν ὁ Χριστός, ἐπειδὴ τὰ ἐσκοτισμένα ἔθνη ἤμελλεν φωτίσαι τῇ διδασκαλίᾳ*» (Ωριγένης Σχόλια στο Ευαγγέλιο του Λουκά 66f1-2). Το φως που προέρχεται τόσο από την διδασκαλία, όσο και από την ανάσταση του Χριστού, είναι αυτό που θα φωτίσει τα έθνη που βρίσκονται στο σκότος, και η ζωή τους θα γεμίσει από το

χαρμόσυνο και άκτιστο φως της Θείας αναστάσεως. Με την ανάσταση του Χριστού, την οποία ευαγγελίζεται ο Συμεών, θα αναστηθούν και όσοι δεχτούν, πιστεύσουν και ακολουθήσουν την αναστάσιμη διδασκαλία του Χριστού. Όπου γίνεται λόγος για την ανάσταση του Χριστού, είναι φυσικό να υπάρχει ο συνειρμός ανάσταση-φως. Γιατί αυτό; Γιατί η ανάσταση του Χριστού δεν μπορεί να γίνει μέσα σε σκότος, αντιθέτως είναι γεμάτη φως, και το χαρμόσυνο φως της αναστάσεως γεμίζει και κατακυριεύει την ζωή των ανθρώπων.

Ένα άλλο σημείο στο οποίο επιμένει ο Ωριγένης είναι η προφητεία του Συμεών «*τήν ψυχήν διελεύσεται ῥομφαία*» και σχετίζεται με τον ανθρώπινο πόνο της μητρός που βλέπει το παιδί της να υποφέρει, να πονά και εν τέλει να πεθαίνει. Ο Χριστός θα γευθεί τον πόνο και την αγωνία του θανάτου για να σωθεί ο άνθρωπος. Ο σκανδαλισμός και οι πειραστικοί λογισμοί σχετικά με την σκοπιμότητα του θανάτου του Χριστού, που ως ρομφαία θα διέλθουν στην ψυχή της Παναγίας: «*Ῥομφαίαν λέγει τὸν λόγον τὸν πειραστικόν, τὸν διϊκνούμενον ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος, ἁρμῶν τε καὶ μυελῶν, καὶ κριτικὸν ἐνθυμήσεων*» (Ωριγένης *Σχόλια στο Ευαγγέλιο του Λουκά* 691-2), δεν θα παραμείνουν, διότι η καρδία της είναι βέβαια για την ορθότητα της επιλογής αυτής του Υιού της, αλλά η πίστη της στον Χριστό είναι έντονη: «*αἰνίττεται δέ, ὅτι μετὰ τὸν σκανδαλισμὸν τὸν ἐπὶ τῷ σταυρῷ γενόμενον τοῖς μαθηταῖς καὶ τῇ Μαρίᾳ ταχεῖά τις ἴασις ἐπακολουθήσει, βεβαιοῦσα αὐτῶν τὴν καρδίαν εἰς τὴν ἐπ' αὐτὸν πίστιν*» (Ωριγένης *Σχόλια στο Ευαγγέλιο του Λουκά* 71a1-3) ώστε να περιμένει την εκ νεκρών του ανάσταση και να φανεί έτσι η δύναμη του Θεού «*τό ἰσχυρόν τοῦ κυρίου δειχθῇ*» (Ωριγένης *Σχόλια στο Ευαγγέλιο του Λουκά* 71c1). Τέλος ένα άλλο σημείο στο οποίο αναφέρεται ο μεγάλος αυτός αλεξανδρινός συγγραφέας, είναι η παρουσία της προφήτιδας Άννας στον ναό, προσπαθώντας να εξηγήσει τον λόγο που ο ευαγγελικός συγγραφέας αναφέρεται επισταμένως σε αυτήν. Για τον Ωριγένη ο ευαγγελιστής δεν παραλείπει να αναφέρει την προφήτιδα Άννα ώστε δύο να είναι οι προφήτες οι οποίοι συνιστούν την αλήθεια γύρω από το πρόσωπο και την διδασκαλία του Χριστού –ο ένας ο Συμεών και η άλλη η Άννα-: «*Ὡς ἀπαραλείπτως ὑποσχόμενος ὁ εὐαγγελιστὴς πάντα εἰπεῖν οὐδὲ τὸ τῆς Ἄννης παρεσιώπησε πρόσωπον, ἀπὸ δύο προφητῶν τὸ ἀληθὲς συνιστῶν τῶν λαληθέντων περὶ Χριστοῦ· καὶ γὰρ καὶ αὐτὴ ὡς προφῆτις πᾶσιν ἔλεγεν, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ μέλλων λυτρώσασθαι τὴν Ἱερουσαλήμ*» (Ωριγένης *Σχόλια στο Ευαγγέλιο του Λουκά* 721-5). Αυτή έλεγε ότι ο Χριστός είναι αυτός που πρόκειται να λυτρώσει την Ιερουσαλήμ, αυτό που οι προφήτες και οι προπάτορες συχνά έλεγαν: «Ἰερουσαλήμ γάρ ὅρασις ὑψίστου ἑρμηνεύεται» (Ωριγένης *Σχόλια στο Ευαγγέλιο του Λουκά* 726).

Κατά την άποψή μου τα σχόλια του Ωριγένη στο ευαγγέλιο του Λουκά είναι περισσότερο σημαντικά απ' ό,τι αρχικά μπορεί να αντιληφθεί κανείς. Ας ξεκινήσουμε με ένα βασικό ερώτημα. Είναι τόσο δύσκολη η κατανόηση του ευαγγελικού κειμένου του Λουκά ώστε να χρειάζεται την υπόμνηση του Ωριγένη για να γίνει κατανοητό; Νομίζω πως ο βασικός λόγος της σχετικής συγγραφικής απόπειρας του Ωριγένη δεν είναι τόσο η δυσκολία κατανόησης του κειμένου. Η υπόμνηση που κάνει ο αλεξανδρινός συγγραφέας βοηθά στην πληρέστερη κατανόηση του κειμένου και του γεγονότος που περιγράφεται, το οποίο θα πρέπει να διαβάζεται ως ευαγγελική περικοπή, κατά τους χρόνους του στην λατρευτική πράξη της εκκλησίας. Άρα εύκολα οδηγούμαστε στο συμπέρασμα πως κατά τους χρόνους της παρουσίας του Ωριγένη διαβαζόταν το σχετικό ευαγγελικό απόσπασμα. Πότε όμως θα διαβαζόταν, αν όχι στην σχετική εκκλησιαστική ημέρα ενθυμήσεως του εν λόγω γεγονότος. Το συμπέρασμα μπορεί να είναι αυθαίρετο, όμως αν αναλογιστούμε πως λίγα χρόνια μετά την παρουσία του Ωριγένη, τα κείμενα του 4ου αιώνα αναφέρουν την ύπαρξη της σχετικής εορτής της Υπαπαντής στις 14 Φεβρουαρίου, τότε μπορεί εύκολα να αναλογιστούμε πως κάτι ανάλογο συμβαίνει και κατά τους χρόνους του Ωριγένη. Μπορεί να μην υφίσταται η εορτή στο εύρος που αυτή εμφανίζεται τον 4ο αιώνα, ωστόσο δεν παύει η υπόθεση αυτή να έχει αρκετά σταθερή βάση στήριξης. Έτσι με βάση όλα όσα προαναφέρθηκαν μπορεί να

υποστηριχτεί η άποψη πως την περίοδο της συγγραφικής δράσης του Ωριγένη η εορτή υφίσταται ως ένα βαθμό στην αντίστοιχη επαρχία δράσης του, και η υπόμνησή του στο σχετικό ευαγγελικό χωρίο του Λουκά βοηθά στην καλύτερη κατανόηση του εορταζόμενου γεγονότος της συναντήσεως του Χριστού με τον Συμεών.

Αντί επιλόγου

Ο ενιαύσιος λειτουργικός και εορτολογικός κύκλος της Εκκλησίας συναποτελείται από ένα πλήθος δεσποτικών και θεομητορικών εορτών που όλες οδηγούν στην βαθύτερη και αρτιότερη κατανόηση της μεγαλύτερης εορτής του Χριστιανισμού, το Πάσχα. Έτσι το σύνολο της πατερικής γραμματείας αναφέρεται στην εορτή αυτή, από την πρώτη στιγμή που στο προσκήνιο εμφανίζεται η νέα θρησκεία. Εξάλλου η μόνη εορτή, για την οποία έχουμε στοιχεία, από την γραμματεία του 1ου κιόλας αιώνα, που υφίσταται και εορτάζεται με λαμπρότητα είναι αυτή του Πάσχα. Τι γίνεται όμως με τις υπόλοιπες εορτές, δεσποτικές και θεομητορικές; Η απάντηση που δίνεται είναι πως οι εορτές αυτές, όχι στο σύνολό τους, ως ένα βαθμό αρχίζουν να εορτάζονται από τον 4ο αιώνα. Υπάρχει ένα κενό τριών-τεσσάρων αιώνων το οποίο χρειάζεται απάντηση.

Η πατερική γραμματεία των τριών πρώτων αιώνων, κυρίως στο θέμα που μας απασχόλησε, την εορτή της Υπαπαντής, δεν αναφέρεται, εκτός ελαχίστων περιπτώσεων, και αυτών από τον 3ο αιώνα, οπότε μπορεί να υποθέσει κανείς πως έχει αρχίσει να κάνει την εμφάνισή της η σχετική εορτή. Οι εκκλησιαστικοί συγγραφείς των τριών πρώτων αιώνων, ως επί το πλείστον απολογητές, δεν ενδιαφέρονται να αποδείξουν την ύπαρξη ή μη της σχετικής εορτής, αντιθέτως αυτό που τους απασχολεί είναι η φιλοσοφικό-θεολογική στήριξη της νέας θρησκείας. Ίσως αυτός να είναι και ο λόγος που τα σχετικά εορτολογικά και λειτουργικά στοιχεία είναι από ελάχιστα έως μηδαμινά.

Η εορτή της Υπαπαντής δεν μπορεί να αμφισβητηθεί από κανέναν πως είναι η ανανέωση και ανακαίνιση του παλαιού Ιουδαϊκού τελετουργικού της εισόδου του βρέφους στο ναό. Είναι λοιπόν μια εορτή που έχει την βάση της στην Ιουδαϊκή λειτουργική παράδοση και εμφανίζεται με ένα νέο ανανεωμένο και εκχριστιανισμένο περιεχόμενο. Ίσως τελικά αυτός να είναι και ο βασικός λόγος που στους πρώτους αιώνες της παρουσίας του Χριστιανισμού να μην υφίσταται μία τέτοια εορτή. Στην προσπάθεια να καταδειχθεί η αυτονομία και ανεξαρτησία του Χριστιανισμού από τα ιουδαϊκά κατάλοιπα, θεωρήθηκε ως καλύτερη λύση να παραληφθεί μία τέτοια εορτή που καταδεικνύει με τον πλέον άμεσο τρόπο την σχέση Ιουδαϊσμού και Χριστιανισμού. Μόνο όταν το εκκλησίασμα και το σώμα της νέας εκκλησίας θεώρησε τον εαυτό του έτοιμο να αντιπαρέλθει και να ξεπεράσει τις φοβίες του παρελθόντος ενέταξε στον εορτολογικό του κύκλο μια εορτή που έχει τις ρίζες της στην εβραϊκή θρησκεία. Εξάλλου η εμπειρία του παρελθόντος, ως προς την εορτή του Πάσχα και πως τελικά αυτή η εορτή, που αν και στηρίζεται σε ιουδαϊκά σχήματα, έλαβε νέο νόημα και περιεχόμενο, ήταν καταλυτική ως προς την ένταξη αντιστοίχων εορτών, όπως η Υπαπαντή, ή τα εισόδια της Θεοτόκου. Όπως και να έχει τελικά το ζήτημα της διαμόρφωσης των εορτών κατά τους τρεις πρώτους αιώνες της συγγραφικής δράσης των απολογητών πατέρων, το αίσθημα και το συμπέρασμα που αποκομίζει ο αναγνώστης είναι η εναγώνια προσπάθεια τους να αποδειχθεί η αυτονομία και ανεξαρτησία της νέας θρησκείας από τα ιουδαϊκά κατάλοιπα και να καταδειχθεί ο πλήρης απογαλακτισμός του Χριστιανισμού από τον μωσαϊκό νόμο και την ιουδαϊκή λειτουργική και εορτολογική πρακτική.

Βιβλιογραφία-Πηγές

Πηγές

Γεώργιος μοναχός: *Χρονικό (βιβλία 1-6)* MPG 110: 41-1260

Επιστολή Βαρνάβα, ed. R.A. Kraft, Épìtre de Barnabé [Sources chrétiennes 172. Paris: Cerf, 1971]: 72-218

Ευσέβιος Καισαρείας, *Εκκλησιαστική Ιστορία,* ed. G. Bardy, Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique, 3 vols. [Sources chrétiennes 31, 41, 55. Paris: Cerf, 1:1952; 2:1955; 3:1958

Ησύχιος Ιεροσολύμων, *Ομιλία Α΄ εις την Υπαπαντήν,* ed. M. Aubineau, Les homélies festales d' Hésychius de Jérusalem, vol. 1. Les homélies i-xv [Subsidia hagiographica 59. Brussels: Societé des Bollandistes, 1978]: 24-42

Θεοφάνης χρονογράφος, *Χρονογραφία,* ed. C. de Boor, Theophanis chronographia, vol. 1. Leipzig: Teubner, 1883 (repr. Hildesheim: Olms, 1963): 3-503

Ιωάννης Χρυσόστομος, *Ομιλία εις το «Εξήλθεν δόγμα»* MPG 50: 795-800

Μελίτων Σάρδεων, *Λόγος Περί του ιερού και αγίου Πάσχα,* ed. O. Perler, Méliton de Sardes. Sur la Pâque et fragments [Sources chrétiennes 123. Paris: Cerf, 1966]: 60-126.

Νικηφόρος Κάλλιστος Ξανθόπουλος, *Εκκλησιαστική Ιστορία* MPG 147.

Ωριγένης, *Σχόλια στο Ευαγγέλιο του Λουκά,* ed. M. Rauer, Origenes Werke, vol. 9, 2nd edn. [Die griechischen christlichen Schriftsteller 49 (35). Berlin: Akademie-Verlag, 1959]: 227-336.

Βοηθήματα

Αλεξόπουλος «Οι Εορτές της Περιτομής και της Υπαπαντής»: πρεσβ. Αλεξόπουλος Στέφανος «Οι Εορτές της Περιτομής και της Υπαπαντής του Κυρίου» εισήγηση στο *Η΄ Πανελλήνιο Λειτουργικό συμπόσιο στελεχών Ιερών Μητροπόλεων* «Το χριστιανικό Εορτολόγιο» Βόλος 18-20/09/2006, ανάκτηση από www.ecclesia.gr.

Ανδριόπουλος 1990: Ανδριόπουλος Παναγιώτης, *Θέματα Θεολογίας της Καινής Διαθήκης,* Αθήνα 1990,

Μεταλληνός 1996: πρωτοπρ. Μεταλληνός Γεώργιος *Η Θεολογική Μαρτυρία της Εκκλησιαστικής Λατρείας,* εκδ. Αρμός Αθήνα 1996.

Παναγόπουλος 1994: Παναγόπουλος Ιωάννης, *Εισαγωγή στην Καινή Διαθήκη,* Αθήνα 1995.

Πατρώνο**ς** 1997: Πατρώνος Γεώργιος, *Η Ιστορική πορεία του Ιησού,* εκδ. Δομός, Αθήνα 19972.

Μέθοδοι χρονολόγησης στην Αρχαιολογία

Λέξεις-κλειδιά: *Απόλυτη χρονολόγηση, Δενδροχρονολόγηση, Θερμοφωταύγεια, Μέθοδος καλίου/αργού, Παλαιοκλιματολογία, Ραδιομετρική μέθοδος ουρανίου/θορίου, ραδιοχρονολόγηση, Στρωματογραφία, Σχετική χρονολόγηση, Τυπολογία*

Κ. Καλογερόπουλος, Δρ. Πανεπιστημίου Αιγαίου

Abstract
Archaeological science, also known as Archaeometry, is related to the application of scientific techniques, physical and chemical, for the analysis of archaeological materials, with the main goal of dating them. Dating methods used not only for archeology, are two, relative and absolute dating. Relative dating is the science of determining the relative order of past events. Before the discovery of radiometric dating in the early 20th century has been used in geology, to correlate rock or superficial deposits, fossils and lithologies and determine the sequential order in which a series of events occurred. Absolute dating, on the other hand, is usually based on the physical, chemical, and life properties of the materials of artifacts, buildings, or other items that have been modified by humans and by historical associations with materials with known dates i.e. coins and written history. Techniques include tree rings in timbers, radiocarbon dating of wood or bones, and trapped-charge dating methods such as thermoluminescence dating of glazed ceramics.

Η αρχαιολογική επιστήμη, γνωστή και ως Αρχαιομετρία, σχετίζεται με την εφαρμογή επιστημονικών τεχνικών, φυσικών και χημικών, για την ανάλυση αρχαιολογικών υλικών, με κύριο στόχο τη χρονολόγησή τους. Οι μέθοδοι χρονολόγησης, όχι μόνο για την αρχαιολογία, είναι δύο, η σχετική και η απόλυτη χρονολόγηση.

Σχετική χρονολόγηση

Πριν από την ανακάλυψη της ραδιομετρικής χρονολόγησης στις αρχές του 20ού αιώνα, η οποία παρείχε ένα μέσο απόλυτης χρονολόγησης, οι αρχαιολόγοι και οι γεωλόγοι χρησιμοποίησαν τη σχετική χρονολόγηση για τον προσδιορισμό της ηλικίας των αρχαιολογικών ή γεωλογικών υλικών. Αν και η σχετική χρονολόγηση μπορεί να καθορίσει μόνο τη διαδοχή με την οποία συνέβη μια σειρά γεγονότων και όχι το πότε συνέβη, παραμένει χρήσιμη ως τεχνική. Η σχετική χρονολόγηση από βιοστρωματογραφικά δεδομένα είναι η προτιμώμενη μέθοδος στην παλαιοντολογία και είναι, από ορισμένες απόψεις, ακριβέστερη[1].

Στη σύγχρονη αρχαιολογική πρακτική η σχετική χρονολόγηση (χρονοσειρά, υπέρθεση και στρωματογραφία) είναι η ραχοκοκαλιά της αρχαιολογικής έρευνας[2]. Βασίζεται στην αρχή της επαλληλίας και συνίσταται στη δημιουργία μιας χρονοσειράς μεταξύ των διαφόρων αρχαιολογικών δεδομένων, με την ταξινόμησή τους σε μια χρονολογική ακολουθία. Αυτή η χρονολογική ακολουθία αποτελεί το βασικό πλαίσιο, για τον προσδιορισμό της σχετικής ηλικίας νεότερων δεδομένων στη διαδικασία ανασύνθεσης μιας ακολουθίας φάσεων και γεγονότων σε μια αρχαιολογική θέση[3].

Στις αρχαιολογικές μεθόδους σχετικής χρονολόγησης περιλαμβάνεται η στρωματογραφία και η τυπολογία, μέσω των οποίων παράγονται αντίστοιχες ακολουθίες. Η στρωματογραφία

---

[1] Stanley 1999, 167-169.
[2] O'Brien and Lyman 1999, 6.
[3] Κουκουζέλη *κ.ά.* 2003, 167.

παρέχει τη δυνατότητα κατασκευής σχετικών χρονοσειρών των στρωμάτων και των περιεχομένων τους σε μια αρχαιολογική θέση[4].

Οι αρχαιολόγοι χειρίζονται τη μεταβλητότητα των τεχνέργων μέσω της τυπολογίας, της ταξινόμησης δηλαδή των τεχνέργων σε τύπους[5]. Το ερώτημα τι είναι η τυπολογία σχετίζεται άμεσα με το ερώτημα τι είναι τύπος. Ορισμένοι θεωρούν ότι είναι ομάδα παρόμοιων πραγμάτων, άλλοι ότι είναι ιδέα ή ομάδα ιδεών περί της ομοιότητας των πραγμάτων. Άλλοι θεωρούν ότι είναι λέξεις που περιγράφουν τα πράγματα και την ομοιότητά τους[6]. Και οι τρεις ορισμοί είναι αποδεκτοί στην επιστημονική συζήτηση για την τυπολογία. Ο τύπος με την πληρέστερη έννοιά του αποτελείται από πράγματα, μαζί με τις ιδέες μας για τα πράγματα, όπως επίσης και από τις λέξεις ή τις εικόνες με τις οποίες εκφράζουμε αυτές τις ιδέες[7].

Με την ανάπτυξη των στατιστικών εργαλείων και της αριθμητικής ταξινόμησης χρησιμοποιήθηκαν μαθηματικές μέθοδοι για την κατασκευή τυπολογιών. Αυτές οι τεχνικές παρέχουν τη δυνατότητα σύγκρισης των βαθμών συνέπειας μεταξύ των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών των τεχνέργων. Οι συντελεστές συσχέτισης που δημιουργούνται από αυτές τις μεθόδους βοηθούν τους αρχαιολόγους να διακρίνουν μεταξύ σημαντικών και ασήμαντων ομοιοτήτων μεταξύ των τεχνέργων[8]. Συνειδητά ή ασυνείδητα οι ονομασίες που αποδίδουν οι αρχαιολόγοι σε κάθε τύπο είναι δυνατόν να επηρεάσουν την επιλογή των οντοτήτων (π.χ. τεχνέργων) που αποδίδονται σε κάθε τύπο. Για αυτό οι ονομασίες ανόμοιων τύπων θα πρέπει να επιλέγονται προσεκτικά[9].

Η μέθοδος σχετικής χρονολόγησης με βάση την τυπολογία στηρίζεται στην αρχή ότι τα τέχνεργα ταξινομούνται σύμφωνα με την αντιληπτή ή μετρήσιμη ομοιότητα μεταξύ των παρατηρούμενων δεδομένων και των συγκεκριμένων αναλυτικών μονάδων, που ονομάζονται τύποι. Εδώ οι τύποι είναι συσσωρεύσεις διαγνωστικών χαρακτηριστικών που καταγράφονται σε ένα συγκεκριμένο σημείο δειγματοληψίας, σε μια συγκεκριμένη στιγμή. Επομένως, η ομοιότητα βασίζεται στην ποιότητα ή την ποσότητα διαγνωστικών ιδιοτήτων που μοιράζονται οι τύποι και τα δεδομένα[10].

Στηρίζεται, επίσης, σε μια δεύτερη αρχή της βαθμιαίας αλλαγής των χαρακτηριστικών των τεχνέργων διαμέσου του χρόνου. Επομένως, βάσει των χαρακτηριστικών τους ταξινομούνται σε μια εξελικτική σειρά, για παράδειγμα από τον απλούστερο προς τον συνθετότερο τύπο[11]. Προκύπτει, έτσι, μια τυπολογική ακολουθία ή χρονοσειρά, η οποία μπορεί να χρησιμοποιηθεί για τη σχετική χρονολόγηση οποιουδήποτε τεχνέργου παρουσιάζει ομοιότητες με κάποιο άλλο, που αποτελεί ήδη τμήμα της τυπολογικής ακολουθίας. Βέβαια, ο χρονολογικός προσδιορισμός της τυπολογικής ακολουθίας πρέπει να προσδιοριστεί με ανεξάρτητα μέσα, για παράδειγμα, με στρωματογραφικές παρατηρήσεις[12].

Οι σχετικά απλές μέθοδοι της κατασκευής τυπολογιών εξελίχθηκαν σε πολύπλοκες τεχνικές δημιουργίας εξελικτικών σειρών συχνότητας FST (frequency seriation techniques), οι οποίες βασίζονται στην αρχή ότι κάθε τύπος τεχνέργου φθάνει στο αποκορύφωμα της δημοτικότητάς του σε μια ορισμένη χρονική στιγμή και συνεπώς εμφανίζεται συχνότερα σε μία ομάδα (assemblage). Οι τεχνικές αυτές παριστούν γραφικώς τις συχνότητες του κάθε

[4] Birx 2010, 352.
[5] Kelly and Hurst 2012, 98.
[6] Dunnell 1988, 191-193.
[7] Leach 1976, 17-22.
[8] Spaulding 1953, 305-313.
[9] Foucault 1973, 139.
[10] Bortolini 2016, 652.
[11] Renfrew and Bahn 2001, 120
[12] Κουκουζέλη *κ.ά.* 2003, 167-168.

τύπου τεχνέργου διαμέσου του χρόνου[13]. Οι εξελικτικές σειρές συχνότητας χρησιμοποιούν σχετικές συχνότητες ή ποσοστά εμφάνισης τύπων τεχνέργων σε μια *ομάδα* για διαμορφώσουν μια σειρά ή αλληλουχία μεταξύ πολλών ομάδων[14].

Στο βαθμό που οι αρχαιολογικές θέσεις μιας γεωγραφικής περιοχής περιέχουν τύπους τεχνέργων με ισοδύναμη συχνότητα δημοτικότητας, τότε θεωρούνται ότι έχουν περίπου την ίδια ηλικία. Οι τεχνικές δημιουργίας εξελικτικών σειρών συχνότητας είναι χρήσιμες στη διασταυρωμένη χρονολόγηση (cross dating), όταν τύποι τεχνέργων μπορούν να χρονολογηθούν βάσει αντικειμένων που χρονολογούνται ασφαλώς, όπως τα νομίσματα. Η διασταυρωμένη χρονολόγηση επιτρέπει στους αρχαιολόγους να συγκρίνουν τα χαρακτηριστικά του εδάφους και τα τέχνεργα σε κάθε στρώμα για να καθορίσουν τη σχέση τους[15]. Μπορούν, επίσης, να χρησιμοποιήσουν τις εξαγωγές και εισαγωγές τεχνέργων για να επεκτείνουν τις χρονολογικές συνδέσεις μέσω διασταυρωμένης χρονολόγησης με άλλες περιοχές[16]

Προκειμένου να είναι ισχυρή η σειρά συχνότητας, πρέπει να πληροί τρεις προϋποθέσεις: Αρχικά όλες οι ομάδες ή οι χώροι δειγματοληψίας πρέπει να έχουν την ίδια ή συγκρίσιμη χρονική διάρκεια, έτσι ώστε η κατανομή συχνοτήτων να μην επηρεάζεται πέραν των αποτελεσμάτων μεγέθους δείγματος. Κατόπιν, όλες οι ομάδες σε μια σειρά πρέπει να είναι ομόλογες, με άλλα λόγια, να προέρχονται από έναν κοινό πρόγονο και να παρουσιάζουν κληρονομική συνέχεια, εκτός της ιστορικής συνέχειας[17]. Τέλος, η συσχέτιση πρέπει να διεξάγεται σε κατάλληλη χωρική κλίμακα, έτσι ώστε η κατανομή συχνότητας χαρακτηριστικών ή τύπων να μπορεί να θεωρηθεί χρονολογικά και όχι γεωγραφικά προσδιορισμένη[18].

Η σχετική χρονολόγηση χρησιμοποιεί και μεθόδους φυσικών επιστημών, στις οποίες περιλαμβάνονται η παλαιοκλιματολογία και η ανάλυση πανίδας:

Η παλαιοκλιματολογία είναι η μελέτη των κλιματικών διακυμάνσεων, για τις οποίες δεν έχουν γίνει συστηματικές μετρήσεις[19]. Χρησιμοποιεί μια ποικιλία μεθόδων για την απόκτηση δεδομένων που διατηρούνται σε βράχους, ιζήματα, φύλλα πάγου, δακτυλίους δένδρων, κοράλλια, κελύφη και μικροαπολιθώματα. Στη συνέχεια χρησιμοποιεί τα δεδομένα για τον προσδιορισμό της παρελθούσας κατάστασης των διαφόρων κλιματικών περιοχών της Γης και του ατμοσφαιρικού της συστήματος. Ο επιστημονικός τομέας της παλαιοκλιματολογίας έφθασε στην ωριμότητά του στον 20ό αιώνα. Οι μελέτες των παρελθουσών αλλαγών στο περιβάλλον και τη βιοποικιλότητα συχνά αντικατοπτρίζουν τις επιπτώσεις του κλίματος στις μαζικές εξαφανίσεις ειδών και τη βιοτική ανάκαμψη[20].

Ειδικότερα, η παλαιοκλιματική ανάλυση βασίζεται στην ανάλυση ισοτόπων οξυγόνου για τη χρονολόγηση ωκεάνιων ιζημάτων (που περιέχουν τα ασβεστούχα κελύφη των τρηματοφόρων μικροοργανισμών) και ιζηματογενών οριζόντων τήξης πάγου και στρωμάτων πάγου και στην ανάλυση κόκκων γύρεως ή παλυνολογία. Το μεγαλύτερο μέρος του σήματος $\delta^{18}O$ στα βενθικά τρηματοφόρα (foraminifera) σχετίζεται με αλλαγές στην ισοτοπική σύνθεση των ωκεανών υπό την επίδραση του μεταβαλλόμενου όγκου του

[13] Renfrew and Bahn 2001, 122-123
[14] Dunnell 1970, 308, επίσης Lyman et al 1997, 57 και O'Brien and Lyman 1999, 121-125.
[15] Giddings 1966, 127-135.
[16] Renfrew and Bahn 2012, 132.
[17] Cochrane, 2009, 183-203.
[18] Dunnell, 1970, 316, επίσης Lipo *et al.* 1997, 301–334.
[19] Bradley 2015, 1-2.
[20] Sahney and Benton 2008, 759–765.

ηπειρωτικού πάγου[21]. Το $\delta^{18}O$ είναι μέτρο της αναλογίας σταθερών ισοτόπων οξυγόνου-18 (^{18}O) και οξυγόνου-16 (^{16}O) και είναι σταθερή σύνθεση ισοτόπων[22].

Στην παλαιοκλιματική έρευνα συνεισφέρει επίσης η ανάλυση μικροπανίδας απολιθωμένων εντόμων και οστρακοειδών χερσαίων εδαφών και γλυκών νερών. Το φάσμα των μη-θαλάσσιων γεωλογικών μελετών που παρέχουν πληροφορίες σχετικές με την παλαιοκλιματολογία είναι σημαντικό, καθώς όλες σχεδόν οι ηπειρωτικές ιζηματογενείς αποθέσεις μεταφέρουν σε κάποιο βαθμό παλαιοκλιματικά σήματα, καθώς οι κατακρημνιστικές, παγετώδεις, λιμναίες και ποτάμιες κοιλάδες είναι συνάρτηση του κλίματος[23].

Από παλαιοκλιματική άποψη μία από τις σημαντικότερες ιδιότητες των εντόμων είναι η ικανότητά τους να καταλαμβάνουν σύντομα νέα εδάφη μετά από κλιματική βελτίωση. Παρέχουν έτσι έναν πιο ευαίσθητο δείκτη κλιματικής διακύμανσης από ό, τι τα φυτά, τα οποία έχουν πολύ πιο αργά ποσοστά μετανάστευσης. Τα κολεόπτερα, για παράδειγμα μπορούν να καταλάβουν και να εγκαταλείψουν μια νέα επικράτεια ανταποκρινόμενα σε ένα αξιοσημείωτο αλλά σύντομο θερμό διάστημα, ενώ δεν υπάρχουν αποδείξεις για τέτοια συμβάντα στα αρχεία γύρεως λόγω της υστέρησης στο χρόνο απόκρισης της βλάστησης[24].

Από τις διάφορες αυτές επιμέρους αναλύσεις προκύπτουν, με μορφή διαγραμμάτων, οι ανάλογες κλιματολογικές και περιβαλλοντικές χρονοσειρές, οι οποίες χρησιμοποιούνται από την αρχαιολογία για τη σχετική χρονολόγηση των αρχαίων πολιτισμών σε όλο τον πλανήτη[25].

Απόλυτη χρονολόγηση

είναι η διαδικασία προσδιορισμού της ηλικίας ενός αρχαιολογικού δεδομένου στην αρχαιολογία και τη γεωλογία. Ορισμένοι επιστήμονες προτιμούν τους όρους χρονομετρική ή ημερολογιακή χρονολόγηση, καθώς η χρήση της λέξης «απόλυτη» συνεπάγεται αδικαιολόγητη βεβαιότητα ακρίβειας[26]. Η απόλυτη χρονολόγηση παρέχει την αριθμητική ηλικία ή εύρος σε αντίθεση με τη σχετική χρονολόγηση, η οποία τοποθετεί τα γεγονότα σε τάξη, χωρίς να μετρά χρονικές διαφορές μεταξύ των γεγονότων. Στην αρχαιολογία, η απόλυτη χρονολόγηση βασίζεται συνήθως στις φυσικές, χημικές και βιολογικές ιδιότητες των τεχνέργων, των κτηρίων ή άλλων κατασκευών που έχουν τροποποιηθεί από ανθρώπους και στις ιστορικές πηγές που προσδίδουν γνωστές ημερομηνίες (νομίσματα και γραπτή ιστορία). Οι τεχνικές περιλαμβάνουν τη δενδροχρονολόγηση, τη χρονολόγηση ραδιενεργού άνθρακα σε ξύλο ή οστά και μεθόδους χρονολόγησης παγιδευμένης ενέργειας, όπως η χρονολόγηση θερμοφωταύγειας των υαλωμάτων των κεραμεικών κ.ά.[27].

Οι ιστορικές και ημερολογιακές μέθοδοι απόλυτης χρονολόγησης βασίζονται σε χρονολογίες και ημερολόγια που καταγράφτηκαν από αρχαίους λαούς. Για παράδειγμα, οι αρχαίοι Έλληνες κατέγραψαν την ιστορία τους εκκινώντας από τη χρονολογία των πρώτων Ολυμπιακών Αγώνων το 776 ΠΚΕ. Άλλοι αρχαίοι λαοί, όπως οι Μεσοποτάμιοι, οι Αιγύπτιοι, οι Ρωμαίοι και οι Μάγια διατηρούσαν ημερολόγια, στα οποία κατέγραφαν διάφορα γεγονότα με βάση τις εκάστοτε δυναστείες ή τις περιόδους εξουσίας των ηγεμόνων τους[28].

---

[21] Bradley 2015, 222.
[22] Tian *et al.* 2018, 6712.
[23] Flint 1976, 519–528.
[24] Coope and Brophy 1972, 97-142, επίσης Morgan, 1973 173-212.
[25] Renfrew and Bahn 2001, 127.
[26] Toby and Webster 2001, 203, επίσης Henke 2007, 312.
[27] Kelly and Hurst 2012, 87.
[28] Renfrew and Bahn 2001, 130-131.

Ένα από τα πιο ακριβέστερα ημερολόγια είναι αυτό των αρχαίων Αιγυπτίων, που περιλαμβάνει 31 δυναστείες, καλύπτοντας την περίοδο 3000-332 ΠΚΕ[29].

Χρησιμοποιώντας τις ιστορικές και ημερολογιακές χρονολογίες -και με την προϋπόθεση ότι τα ημερολόγια μπορούν να συνδεθούν με την ιστορική χρονολογία - οι αρχαιολόγοι μπορούν να προσδιορίσουν με ακρίβεια την ηλικία αντικειμένων, όπως επιγραφών ή νομισμάτων, που αποκαλύπτονται σε «κλειστά» στρώματα. Επιπλέον, οι ιστορικές και ημερολογιακές χρονολογίες είναι χρήσιμες στη διασταυρωμένη χρονολόγηση. Έτσι, εάν, για παράδειγμα, η τυπολογική ακολουθία μιας αρχαιολογικής θέσης ή περιοχής μπορεί να συνδεθεί με τη στρωματογραφική ακολουθία μιας άλλης, η οποία μπορεί να χρονολογηθεί με ακρίβεια με βάση έστω και μια ιστορική ή ημερολογιακή χρονολογία, τότε η τυπολογική ακολουθία της πρώτης θέσης ή περιοχής μπορεί και αυτή να αποκτήσει απόλυτες χρονολογίες εκφρασμένες σε έτη.

Μέθοδοι απόλυτης χρονολόγησης

Οι φυσικές επιστήμες παρέχουν στην αρχαιολογία μια σειρά από μεθόδους απόλυτης χρονολόγησης:

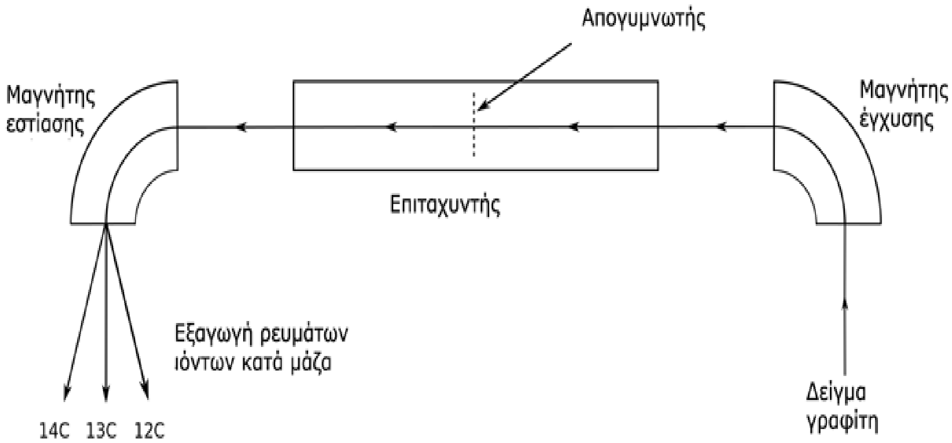
α) Η χρονολόγηση με ραδιοάνθρακα (^{14}C) ανακαλύφθηκε το 1949 από τον Libby, επιτρέποντας τη χρονολόγηση αρχαιολογικών δεδομένων που έως τότε δεν υπήρχε τρόπος να χρονολογηθούν. Στη φύση, ο άνθρακας υπάρχει ως δύο σταθερά, μη ραδιενεργά ισότοπα, δηλαδή άνθρακας-12 (^{12}C) και άνθρακας-13 (^{13}C). Το ραδιενεργό ισότοπο είναι ο άνθρακας-14 (^{14}C). Ο χρόνος ημιζωής του ^{14}C είναι 5.730 ± 40 χρόνια, οπότε η συγκέντρωσή του στην ατμόσφαιρα θα αναμενόταν να μειωθεί σε μερικές χιλιάδες χρόνια. Ωστόσο, ^{14}C παράγεται συνεχώς στη χαμηλότερη στρατόσφαιρα και την άνω τροπόσφαιρα, κυρίως από τις γαλαξιακές κοσμικές ακτίνες και σε μικρότερο βαθμό από τις ηλιακές κοσμικές ακτίνες[30]. Έτσι, παράγονται νετρόνια, που με τη σειρά τους δημιουργούν ^{14}C όταν συγκρούονται με ισότοπα αζώτου-14 (^{14}N). Μέσω πυρηνικής αντίδρασης δημιουργείται το ^{14}C[31]. Μόλις παραχθεί, το ^{14}C συνδυάζεται γρήγορα με το οξυγόνο στην ατμόσφαιρα, για να σχηματίσει αρχικά μονοξείδιο (CO)[32] και τελικά διοξείδιο του άνθρακα (CO_2)[33]. Το διοξείδιο του άνθρακα που παράγεται με αυτόν τον τρόπο διαχέεται στην ατμόσφαιρα, διαλύεται στον ωκεανό και απορροφάται από φυτά μέσω φωτοσύνθεσης. Τα ζώα τρέφονται με φυτά και τελικά ο ραδιοάνθρακας κατανέμεται σε όλη τη βιόσφαιρα. Η αναλογία ^{14}C / ^{12}C είναι περίπου 1,25 μέρη ^{14}C με 1012 μέρη ^{12}C[34]. Επιπλέον, περίπου το 1% των ατόμων άνθρακα ανήκει στο σταθερό ισότοπο ^{13}C[35]. Εκπέμποντας ένα βήτα σωματίδιο και ένα αντινετρίνο ηλεκτρονίου, ένα από τα νετρόνια στον ^{14}C πυρήνα αλλάζει σε πρωτόνιο και ο πυρήνας ^{14}C επανέρχεται στο σταθερό (μη ραδιενεργό) ισότοπο ^{14}N[36].

Κατά τη διάρκεια της ζωής του, ένα φυτό ή ζώο βρίσκεται σε ισορροπία με το περιβάλλον του, ανταλλάσσοντας άνθρακα είτε με την ατμόσφαιρα είτε με τη διατροφή του. Συνεπώς, θα έχει την ίδια αναλογία ^{14}C με την ατμόσφαιρα, ή στην περίπτωση των θαλάσσιων ζώων ή φυτών, με τον ωκεανό. Μόλις πεθάνει, παύει να αποκτά ^{14}C, αλλά το ^{14}C στο βιολογικό του υλικό κατά τη στιγμή του θανάτου θα συνεχίσει να αποσυντίθεται και έτσι ο λόγος των $^{14}C/^{12}C$ στα κατάλοιπά του μειώνεται σταδιακά. Επειδή το ^{14}C διασπάται με γνωστό ρυθμό, η αναλογία ραδιοάνθρακα μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να καθοριστεί ο χρόνος διακοπής

[29] Renfrew and Bahn 2001, 13.
[30] Bowman 1995, 9-15, επίσης Russell 2011, 16.
[31] Bianchi and Canuel 2011, 35.
[32] Lal and Jull 2001, 731-742.
[33] Queiroz-Alves *et al*. 2018, 278-305.
[34] Tsipenyuk 1997, 343.
[35] Bowman 1995, 9-15.
[36] Taylor and Bar-Yosef 2014, 33.

ανταλλαγής σε ένα δεδομένο δείγμα. Όσο μεγαλύτερο είναι το δείγμα ηλικιακά, τόσο λιγότερα ισότοπα ^{14}C θα μείνουν[37].

Οι ημερομηνίες που προκύπτουν από ραδιοχρονολόγηση παρουσιάζουν γενικά ένα εύρος τυπικής απόκλισης, αλλά μπορούν, να διορθωθούν με βάση τις χρονολογίες που παρέχει η δενδροχρονολόγηση[38]. Η αξιοπιστία των αποτελεσμάτων της ραδιοχρονολόγησης βελτιώνεται με την επιμήκυνση του χρόνου δοκιμής. Για παράδειγμα, εάν η καταμέτρηση της διάσπασης επί 250 λεπτά είναι αρκετή για να δώσει σφάλμα ± 80 χρόνια, με διάστημα εμπιστοσύνης 68%, τότε ο διπλασιασμός του χρόνου μέτρησης στα 500 λεπτά θα επιτρέψει να μετρηθεί δείγμα με μισό ^{14}C με το ίδιο σφάλμα 80 ετών[39]. Η χρονολόγηση ραδιοάνθρακα γενικά περιορίζεται σε δείγματα που χρονολογούνται όχι περισσότερο από 50.000 έτη. Παλαιότερα δείγματα δεν έχουν επαρκές ραδιοϊσότοπο ^{14}C για να είναι μετρήσιμα. Παλαιότερες ημερομηνίες έχουν ληφθεί με τη χρήση ειδικών τεχνικών προετοιμασίας δειγμάτων, μεγάλα δείγματα και πολύ μεγάλους χρόνους μέτρησης. Οι συγκεκριμένες τεχνικές μπορούν να επιτρέψουν τη μέτρηση ημερομηνιών μέχρι 60.000 π.π. και σε μερικές περιπτώσεις έως 75.000 χρόνια πριν από το παρόν[40].



Εικ. 1. Απλοποιημένο διάγραμμα λειτουργίας επιταχυντή φασματομετρίας μάζας[41].

Η χρονική κλίμακα είναι δυνατόν να επεκταθεί στα 80-100.000 χρόνια πριν, χάρη στη φασματομετρία μάζας με επιταχυντή (accelerator mass spectrometry-AMS), για να μετρά απευθείας, τα άτομα ραδιοάνθρακα, αντί να υπολογίζει τις διασπάσεις του[42]. Η AMS μετρά τα ισότοπα ^{14}C και ^{12}C σε ένα δεδομένο δείγμα, προσδιορίζοντας άμεσα την αναλογία $^{14}C/^{12}C$. Το δείγμα, συχνά με τη μορφή γραφίτη, φτιάχνεται για να εκπέμπει C-ιόντα (άτομα άνθρακα με ένα μόνο αρνητικό φορτίο), τα οποία εγχέονται σε ένα επιταχυντή. Τα ιόντα επιταχύνονται και διέρχονται μέσω λεπτού φύλλου άνθρακα, το οποίο λειτουργεί ως απογυμνωτής ηλεκτρονίων, έτσι ώστε τα ιόντα να εμφανίζονται με θετικό φορτίο. Τα ιόντα, τα οποία μπορεί να έχουν από 1 έως 4 θετικά φορτία (C+ έως C4+), ανάλογα με το σχέδιο του επιταχυντή, στη συνέχεια περνούν μέσω ενός μαγνήτη που καμπυλώνει την πορεία τους. Τα βαρύτερα ιόντα καμπυλώνουν λιγότερο από τα ελαφρύτερα, έτσι ώστε τα διαφορετικά ισότοπα να εμφανίζονται ως ξεχωριστά ρεύματα ιόντων. Ο ανιχνευτής σωματιδίων καταγράφει τότε τον αριθμό των ιόντων που ανιχνεύονται στο ρεύμα ^{14}C, αλλά

[37] Tsipenyuk 1997, 344.
[38] Renfrew and Bahn 2001, 143.
[39] Bowman 1995, 38–39.
[40] Walker *et al.* 2005, 23.
[41] Aitken 1990, 83.
[42] Harris 1987, 23-43.

επειδή ο όγκος των ^{12}C (και ^{13}C, που απαιτούνται για τη βαθμονόμηση) είναι υπερβολικά μεγάλος για την ανίχνευση μεμονωμένων ιόντων, οι μετρήσεις προσδιορίζονται μετρώντας το ηλεκτρικό ρεύμα που δημιουργείται σε ένα κλωβό Φάραντεϊ[43]. Το μεγάλο θετικό φορτίο που προκαλείται από τα μόρια των δυνάμεων του απογυμνωτή όπως το ^{13}CH, το οποίο έχει βάρος αρκετά κοντά στο ^{14}C για να παρεμβαίνει στις μετρήσεις, αποσυνδέεται, επομένως δεν ανιχνεύεται[44]. Οι περισσότεροι επιταχυντές AMS μετρούν επίσης το $\delta^{13}C$ του δείγματος, που χρησιμοποιείται για τον υπολογισμό της ηλικίας των ραδιοανθράκων του δείγματος[45].

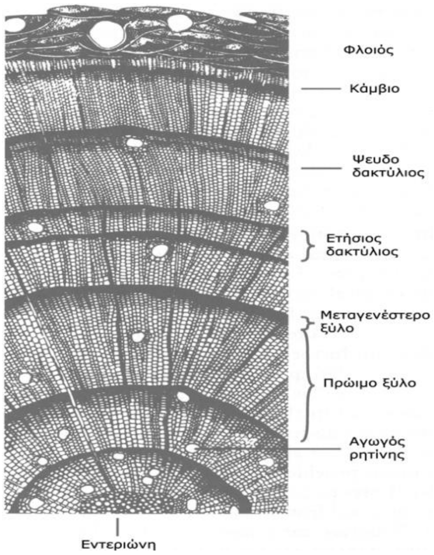
Οι ερευνητές έχουν μελετήσει άλλα ραδιενεργά ισότοπα που δημιουργούνται από τις κοσμικές ακτίνες, για να διαπιστωθεί εάν θα μπορούσαν να χρησιμοποιηθούν στη χρονολόγηση αντικειμένων αρχαιολογικού ενδιαφέροντος. Σε αυτά τα ισότοπα περιλαμβάνονται τα ^{3}He, ^{10}Be, ^{21}Ne, ^{26}Al και ^{36}Cl. Με την ανάπτυξη της AMS στη δεκαετία του '80 έγινε δυνατή η ακριβής μέτρηση των ισοτόπων, ώστε να αποτελέσουν τη βάση χρήσιμων τεχνικών, οι οποίες εφαρμόστηκαν κυρίως για τη χρονολόγηση πετρωμάτων[46]. Τα φυσικώς απαντώμενα ραδιενεργά ισότοπα μπορούν, επίσης, να αποτελέσουν τη βάση άλλων μεθόδων, όπως η χρονολόγηση καλίου-αργού, η χρονολόγηση αργού-αργού και η χρονολόγηση ουρανίου[47]. Άλλες τεχνικές χρονολόγησης που ενδιαφέρουν τους αρχαιολόγους περιλαμβάνουν τη θερμοφωταύγεια, οπτικά διεγειρόμενη φωταύγεια (optically stimulated luminescence), τον συντονισμό στροφορμής ηλεκτρονίου (electron spin resonance dating-ESR) και χρονολόγηση με τροχιές σχάσης (fission track dating), καθώς και τεχνικές που εξαρτώνται από ετήσιες ζώνες ή στρώματα, όπως η δενδροχρονολόγηση, η τεφροχρονολόγηση και η χρονολόγηση με ιζηματογενή στρώματα ταινιωτών αργίλων (varves)[48].

Η δενδροχρονολόγηση χρησιμοποιεί τους δακτυλίους ετήσιας ανάπτυξης των δένδρων και ειδικότερα το εύρος των δενδροδακτυλίων, το οποίο μεταβάλλεται ανάλογα με τις ετήσιες κλιματολογικές διακυμάνσεις. Στην αρχαιολογία η δενδροχρονολόγηση χρησιμοποιείται για τη χρονολόγηση θέσεων, κατασκευών, τεχνέργων, πολιτισμικών φάσεων και περιόδων[49]. Η ανάπτυξη στα δέντρα εμφανίζεται σε ένα στρώμα κυττάρων κοντά στον φλοιό. Ο ρυθμός ανάπτυξης ενός δέντρου αλλάζει σε ένα προβλέψιμο πρότυπο καθ' όλη τη διάρκεια του έτους ανταποκρινόμενος στις εποχιακές κλιματικές αλλαγές, με αποτέλεσμα την εμφάνιση ορατών δακτυλίων ανάπτυξης. Η διατομή των δασικών δένδρων υποδεικνύει μια εναλλαγή ανοικτόχρωμων και σκουρόχρωμων ζωνών, κάθε μία από τις οποίες είναι συνήθως συνεχής γύρω από την περιφέρεια του δέντρου. Αυτές οι ζώνες αντιπροσωπεύουν αυξήσεις εποχικής ανάπτυξης που παράγονται από μεριστρωματικούς ιστούς στο κάμβιο του δέντρου[50]. Η μεγαλύτερη χρονοσειρά βαθμονόμησης με δακτυλίους είναι η χρονοσειρά της γερμανικής βελανιδιάς και πεύκου ~12.400 χρόνια, αποτελούμενη από >5.000 διαφορετικές αλληλεπικαλυπτόμενες χρονοσειρές από ζωντανά δέντρα, μεσαιωνική ξυλεία στέγης και ξύλο από ποτάμια περιβάλλοντα[51]. Από το 2013, οι παλαιότερες μετρήσεις δακτυλίων δέντρων στο βόρειο ημισφαίριο διαμόρφωσαν μια αλληλεπικαλυπτόμενη αλληλουχία που εκτείνεται στο παρελθόν από 12.580 έως 13.900 περίπου χρόνια[52].

Δένδρα του ίδιου είδους που αναπτύσσονται στην ίδια γεωγραφική περιοχή ή στο ίδιο φυσικό περιβάλλον παρουσιάζουν γενικά τις ίδιες διακυμάνσεις στη σειρά του εύρους των

43 Aitken 1990, 82–85.
44 Wiebert 1995, 16.
45 Tuniz *et al.* 2004, 395.
46 Walker 2005, 77–79.
47 Walker 2005, 57–77.
48 Walker 2005, 93–162.
49 Towner 2002, 68–84.
50 Vaganov *et al*. 2006, 368.
51 Becker 1993, επίσης Friedrich *et al*. 2004
52 Reimer *et al.* 2013, 1869–1887.

δενδροδακτυλίων τους, που μπορούν να μετρηθούν και να αποτυπωθούν σε ένα διάγραμμα («καμπύλη αναφοράς») ώστε να αποτελέσουν μια χρονολογημένη δακτυλιοσειρά ή μια χρονοσειρά δακτυλίων[53]. Συνήθως, τα τμήματα αρχαίου ξύλου περιέχουν μόνον ένα τμήμα δακτυλίων και σπάνια τον εξωτερικό δακτύλιο ή φλοιό απ' όπου αρχίζει η μέτρηση για τον υπολογισμό της ηλικίας του δένδρου, γι' αυτό τα τμήματα αυτά δεν είναι δυνατόν να χρονολογηθούν αφεαυτού. Οι δακτυλιοσειρές τους συγκρίνονται με μια ήδη γνωστή χρονοσειρά δακτυλίων δένδρων του ίδιου είδους, από την ίδια γεωγραφική περιοχή. Συνταιριάζοντας διαδοχικά δακτυλιοσειρές από ζώντα δένδρα και από παλαιότερα δένδρα ή τμήματα ξύλου του ίδιου είδους, οι αρχαιολόγοι μπορούν να κατασκευάσουν μεγάλες και συνεχείς χρονοσειρές δενδροδακτυλίων για μια ολόκληρη γεωγραφική περιοχή, οι οποίες να εκτείνονται στο χρόνο μέχρι 10.000 χρόνια π.π.[54].



Εικ. 2. Σχεδίασμα της κυτταρικής δομής νεαρού στελέχους κωνοφόρου. Διαφοροποιήσεις στο πάχος των τραχειδών είναι δυνατόν να παράγουν ψευδοδακτυλίους, είτε στο πρώιμο είτε στο μεταγενέστερο ξύλο[55].

Η δενδροχρονολόγηση παρέχει ακριβείς χρονολογίες και είναι χρήσιμη στην επαλήθευση και διόρθωση των χρονολογιών που προκύπτουν από τη χρονολόγηση με C-14. Μειονέκτημα της μεθόδου είναι ότι απαιτεί δείγματα ξύλου με τουλάχιστον 100 δακτυλίους για ορισμένα είδη[56] και ότι περιορίζεται σε σχετικά πρόσφατες αρχαιολογικές θέσεις (όχι παλαιότερες των 10.000 ετών) και σε γεωγραφικές περιοχές με αισθητές καιρικές μεταβολές[57].

Η μέθοδος Καλίου/Αργού (Κ-Αγ) εφαρμόζεται στα ηφαιστειογενή πετρώματα και βασίζεται στο γεγονός ότι το κάλιο, που περιέχεται σε πετρώματα τέτοιου είδους με τη μορφή ραδιενεργών ατόμων (Κ-40), διασπάται σε ένα αέριο, το αργό (Ar-40), και φθείρεται με το πέρασμα του χρόνου. Η συγκεκριμένη μέθοδος χρησιμοποιήθηκε για τη χρονολόγηση ροών λάβας και ηφαιστειακής τέφρας, η οποία σε ορισμένες περιοχές του κόσμου μπορεί να συγκριθεί με τις παγετώδεις αποθέσεις ή να συσχετισθεί με τα πρώιμα απολιθώματα ανθρωποειδών[58]. Το αργόν είναι αέριο που μπορεί να εξαχθεί από ένα δείγμα με θέρμανση. Έτσι, η μέθοδος χρησιμοποιείται για τη χρονολόγηση ηφαιστειακών

[53] Fletcher *et al.* 1974, 31-40.
[54] Renfrew and Bahn 2001, 136
[55] Προσαρμογή από Fritts 1976, 59, εικ. 2.3.
[56] Baillie 1982, 33, επίσης Towner 2002, 68–84.
[57] Κουκουζέλη *κ.ά.* 2003, 173.
[58] Loffler 1976, 55-62.

πετρωμάτων που δεν περιέχουν αργό μετά την ψύξη της λάβας, ρυθμίζοντας έτσι το ισοτοπικό «ρολόι»" στο μηδέν. Με την πάροδο του χρόνου, παράγεται και διατηρείται το ^{40}Ar μέσα στους μεταλλικούς κρυστάλλους, μέχρι να εξαχθεί με θέρμανση στο εργαστήριο κατά τη διαδικασία της χρονολόγησης[59]. Η μέθοδος αυτή έχει μεγάλο χρονικό εύρος εφαρμογής από 100.000 μέχρι 4.5 δισεκατομμύρια χρόνια και είναι χρήσιμη για τη χρονολόγηση πρώιμων αρχαιολογικών θέσεων.

Οι θεμελιώδεις παραδοχές στη χρονολόγηση καλίου/αργού είναι ότι (α) δεν έχει μείνει αργό στο ηφαιστειακό υλικό μετά τον σχηματισμό του και (β) το σύστημα παρέμεινε κλειστό από τότε άρχισε η παραγωγή του αργού. Η πρώτη παραδοχή μπορεί να είναι άκυρη στην περίπτωση ορισμένων ωκεάνιων βασαλτικών υλικών που διατηρούν το προηγουμένως σχηματισμένο αργό υπό υψηλή υδροστατική πίεση. Ομοίως, ορισμένα πετρώματα είναι πιθανό να έχουν ενσωματώσει παλαιότερο, πλούσιο σε αργό, υλικό κατά τη διάρκεια του σχηματισμού τους. Τέτοιοι παράγοντες οδηγούν στην υπερεκτίμηση της ηλικίας του δείγματος[60].

Παρόμοια σφάλματα προκύπτουν από το γεγονός ότι το σύγχρονο αργόν απορροφάται στην επιφάνεια και στο εσωτερικό του δείγματος, με αποτέλεσμα να ακυρώνεται η δεύτερη υπόθεση. Ωστόσο, η ατμοσφαιρική ρύπανση με αργόν μπορεί να μετρηθεί με τη διερεύνηση των διαφόρων ισοτόπων του παρόντος αργού. Το ατμοσφαιρικό αργόν εμφανίζεται ως τρία ισότοπα, ^{36}Ar, ^{38}Ar και ^{40}Ar. Δεδομένου ότι ο λόγος $^{40}Ar/^{36}Ar$ στην ατμόσφαιρα είναι γνωστός, οι συγκεκριμένες συγκεντρώσεις των ^{36}Ar και ^{40}Ar σε ένα δείγμα μπορούν να χρησιμοποιηθούν ως μέτρο του βαθμού ατμοσφαιρικής μόλυνσης και να προσαρμοσθεί κατάλληλα η φαινόμενη ηλικία του δείγματος.

Άλλη μέθοδος αρχαιολογικού ενδιαφέροντος είναι η θερμοφωταύγεια. Η φωταύγεια είναι το φως που εκπέμπεται από ένα ορυκτό κρύσταλλο (κυρίως χαλαζία και άστριο) όταν υποβάλλεται σε θέρμανση ή όταν εκτίθεται στο φως. Η μέθοδος της θερμοφωταύγειας εφαρμόζεται σε ανόργανα υλικά κατάλοιπα που είναι προϊόντα θέρμανσης, όπως κεραμεικά αντικείμενα, καμένα υλικά από κλιβάνους ή εστίες, μεταλλουργικές σκωρίες, καμένα πυριτολιθικά εργαλεία, λάβα κ.λπ. Βασίζεται στην αρχή ότι όλα αυτά τα κρυσταλλικά υλικά έχουν την ικανότητα να αποθηκεύουν την ενέργεια της φυσικής ακτινοβολίας που ενυπάρχει σε αυτά (από ραδιενεργές προσμείξεις και από το περιβάλλον). Η θερμοφωταύγεια ενός δείγματος συνάρτηση της ηλικίας του. Όσο παλαιότερο είναι το δείγμα, τόσο μεγαλύτερη θα είναι η ένταση της θερμοφωταύγειας[61].

Θερμαινόμενα τα δείγματα σε υψηλή θερμοκρασία, εκπέμπουν την αποθηκευμένη ενέργεια με τη μορφή ακτινοβολίας. Έτσι, είναι δυνατόν να χρονολογηθούν τα διάφορα κρυσταλλικά υλικά, προσδιορίζοντας τον χρόνο που μεσολάβησε αφότου αυτά θερμάνθηκαν για τελευταία φορά σε υψηλή θερμοκρασία. Έτσι μετράται η θερμοφωταύγειά τους, δηλαδή η αποθηκευμένη ενέργειά τους, καθώς και η επιδεκτικότητά τους να παράγουν θερμοφωταύγεια. Επειδή η θερμοφωταύγεια αυξάνεται συνεχώς με την πάροδο του χρόνου (εκτός εάν τα υλικά αναθερμανθούν σε περιπτώσεις επανάχρησης), η μέθοδος παρέχει δυνατότητες απεριόριστης χρονολόγησης όσον αφορά στα γεωλογικά υλικά, όπως η λάβα. Όσον αφορά στα κεραμεικά και τα πυριτολιθικά εργαλεία, έως τώρα υφίσταται το όριο των 10.000 και 100.000 χρόνων π.π. αντίστοιχα[62].

Όσον αφορά στη σειρά χρονολογήσεων ουρανίου, σε ένα σύστημα που περιέχει ουράνιο και παραμένει αδιατάρακτο για μεγάλο χρονικό διάστημα (106 έτη), επικρατεί μια δυναμική ισορροπία, στην οποία κάθε θυγατρικό προϊόν θα είναι παρόν σε μια τέτοια ποσότητα, ώστε να φθείρεται με τον ίδιο ρυθμό που σχηματίζεται από το μητρικό ισότοπό

[59] Dalrymple and Lanphere, 1969, 68.
[60] Fitch 1972, 77-91.
[61] Bradley 2015, 1-2.
[62] Renfrew and Bahn 2001, 149.

του[63]. Η αναλογία ενός ισοτόπου προς κάποιο άλλο είναι ουσιαστικά σταθερή. Ωστόσο, αν το σύστημα διαταραχθεί, δε θα επικρατεί πλέον η ισορροπία παραγωγής και απώλειας και οι σχετικές αναλογίες διαφορετικών ισοτόπων θα βρίσκονται σε ανισορροπία. Μέσω της μέτρησης του βαθμού με τον οποίο επιστρέφει ένα διαταραγμένο σύστημα προϊόντων φθοράς σε μια νέα ισορροπία, μετράται και το χρονικό διάστημα της διαταραχής[64].

Πολύ περισσότερη εμπιστοσύνη μπορεί να δοθεί σε ημερομηνίες σειρών ουρανίου που λαμβάνονται σε δείγματα ανθρακικών αλάτων από σπηλαιοθέματα (σταλακτίτες και σταλαγμίτες). Τέτοιες αποθέσεις είναι πυκνές και δεν υπόκεινται σε μεταααποθετική έκπλυση. Επειδή το ^{230}Th είναι τόσο αδιάλυτο, το νερό από το οποίο κατακρημνίζεται το ανθρακικό σπηλαιόθεμα μπορεί να θεωρηθεί ουσιαστικά απαλλαγμένο από θόριο. Ως εκ τούτου, με την προϋπόθεση ότι η αρχική συγκέντρωση ουρανίου είναι επαρκής, η μέτρηση της αναλογίας ^{230}Th/^{234}U θα δείξει τη συσσώρευση ^{230}Th με το πέρασμα του χρόνου[65].

Η ραδιομετρική μέθοδος ουρανίου/θορίου, επίσης αρχαιολογικού ενδιαφέροντος, βασίζεται στη ραδιενεργό διάσπαση των ισοτόπων του ουρανίου σε θυγατρικά προϊόντα, τα οποία αυξάνονται με την πάροδο του χρόνου, καθώς το ουράνιο διασπάται και εξασθενεί και επομένως η συσσώρευσή τους μπορεί να μετρηθεί. Η μέθοδος αυτή είναι ιδιαίτερα χρήσιμη για τη χρονολόγηση υλικών πλουσίων σε ανθρακικό ασβέστιο ($CaCo_3$), όπως τα σταλαγμιτικά υλικά σπηλαίων[66] και τα δόντια (ζώων και ανθρώπων). Το χρονικό εύρος εφαρμογής της είναι μέχρι στιγμής 50.000-500.000 χρόνια π.π.

Σύνοψη

Βάσει των παραπάνω στο παρόν δοκίμιο εκτέθηκε σύνοψη των μεθόδων απόλυτης και σχετικής χρονολόγησης, που υποδεικνύει αφενός τη σχέση της αρχαιολογίας με τις φυσικές επιστήμες, αλλά και την ανάπτυξη του ιδιαίτερου κλάδου της αρχαιομετρίας δηλαδή της αρχαιολογικής επιστήμης και την εφαρμογή επιστημονικών τεχνικών για την ανάλυση και χρονολόγηση αρχαιοϋλικών, που σχετίζονται με αρχαιολογικές μεθοδολογίες.

Βιβλιογραφία

Aitken, M.J. 1990, *Science-based Dating in Archaeology*, London: Longman.

Bianchi, T.S., Canuel, E.A. 2011, *Chemical Markers in Aquatic Ecosystems*, Princeton: Princeton University Press.

Birx, H.J. (ed.) 2010, 21st *Century Anthropology: A Reference Handbook*, Sage Publications.

Bortolini, E. 2016, Typology and Classification, in *The Oxford Handbook of Archaeological Ceramic Analysis*, edited by A. Hunt, 651-671, Oxford: Oxford University Press.

Bowman, S. 1995, *Radiocarbon Dating*, London: British Museum Press.

Bradley, R. 2015, *Paleoclimatology: Reconstructing Climates of the Quaternary*. Oxford: Elsevier.

Cochrane, E.E. 2009, Style, Function, and Systematic Empiricism: The Conflation of Process and Pattern, in *Style and Function: Conceptual Issues in Evolutionary Archaeology*, edited by Hurt, T.D., Rakita, G.F.M. 183-203, Westport, CT: Bergin and Garvey.

Coope, G.R., Brophy, J.A., 1972, Late glacial environmental changes indicated by a coleopteran succession from North Wales, *Boreas*, 1, 97-142.

Dalrymple, G.B., Lanphere, M.A. 1969, *Potassium-Argon Dating: Principles, Techniques and Applications to Geochronology*, San Francisco: W.H. Freeman.

[63] Broecker and Bender 1972.

[64] Ivanovich and Harmon 1982

[65] Harmon *et al.* 1975, 21-33.

[66] Renfrew and Bahn 2001, 154-155.

Dunnell, R.C. 1988, “Low-density archaeological records from plowed surfaces: Some preliminary considerations,” *American Archaeology,* 7: 29-38.
Fitch, J.R. 1972, Selection of suitable material for dating and the assessment of geological error in potassium-argon age determination, in *Calibration of Hominoid Evolution*, edited by Bishop, W.W., Miller, J.A., 77-91, Edinburgh: Scottish Academic Press.
Fletcher, J.M., Tapper, M.C., Walker, F.S. 1974, Dendrochronology: a reference curve for slow grown oaks, A.D. 1230 to 1546, *Archaeometry*, 16: 31-40.
Flint, R.F. 1976, Physical evidence of quaternary climatic change, *Quaternary Research* 6, 519–528.
Foucault, M. 1973, *The Order of Things.* New York: Vintage Books.
Fritts, H.C. 1976, *Tree Rings and Climate*, London: Academic Press.
Giddings, J.L. 1966. “Cross-dating the archaeology of northwestern Alaska, *Science”,* 153: 127-135.
Harmon, R.S., Thompson, P., Schwarcz, H.P., Ford, D.C., 1975. “Uranium-series dating of speleothems,” *National Speleological Society Bulletin*, 37: 21-33.
Harris D.R. 1987. “The impact on archaeology of radiocarbon dating by accelerator mass spectrometry”, *Phil. Trans. R. Soc. Lond.* A 323: 23-43.
Henke, W. 2007, *Handbook of paleoanthropology*, New York: Springer.
Kelly, R.L., Hurst, T.D. 2012. *Archaeology: down to earth*, Belmont, CA: Wadsworth, Cengage Learning.
Κουκουζέλη, Α. *κ.ά.* 2003. *Αρχαιολογία στον Ελληνικό Χώρο*, Τόμ. Α΄, Πάτρα: ΕΑΠ.
Lal, D., Jull, A.J.T. 2001, “In-situ cosmogenic 14 C: production and examples of its unique applications in studies of terrestrial and extraterrestrial processes”, *Radiocarbon*, 43(2): 731-742.
Leach, E. 1976, *Culture and Communication*, Cambridge: Cambridge University Press.
Lipo, C.P., Madsen, M.E., Dunnell, R.C., Hunt, T. 1997. “Population Structure, Cultural Transmission, and Frequency Seriation”, *Journal of Anthropological Archaeology* 16: 301-334.
Loffler, E., 1976. “Potassium-argon dates and pre-Wurm glaciations of Mount Giluwe volcano, Papua, New Guinea”, *Z Gletscherk Glazialgeol*, 12: 55-62.
Lyman, R.L., O’Brien, M.J., and Dunnell, R.C. 1997. *The Rise and Fall of Culture History*, New York: Plenum Press.
Morgan, A., 1973. “Late Pleistocene environmental changes indicated by fossil insect faunas of the English Midland”, *Boreas*, 2: 173-212.
O’Brien, M.J., Lyman, R.L. 1999. *Seriation, Stratigraphy, and Index Fossils: The Backbone of Archaeological Dating*. New York: Kluwer.
Queiroz-Alves, E., Macario, K., Ascough, P., Bronk, R.C. 2018. “The worldwide marine radiocarbon reservoir effect: Definitions, mechanisms and prospects”, *Reviews of Geophysics*, 56(1): 278-305.
Renfrew, C., Bahn, B. 2001. *Αρχαιολογία: Θεωρίες, μεθοδολογία και πρακτικές εφαρμογές*, Αθήνα: Ινστιτούτο του Βιβλίου-Α. Καρδαμίτσα.
Russell, N. 2011. *Marine radiocarbon reservoir effects (MRE) in archaeology: temporal and spatial changes through the Holocene within the UK coastal environment (PhD thesis)*, Glasgow, Scotland UK: University of Glasgow.
Sahney, S., Benton, M.J. 2008. “Recovery from the most profound mass extinction of all time, *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*”, 275: 759-765.
Spaulding, A.C. 1953. “Statistical Techniques for the Discovery of Artifact Types”, *American Antiquity* 18(4): 305-313.
Stanley, S.M. 1999, *Earth System History*, New York: W.H. Freeman and Company.
Taylor R.E., Bar-Yosef, O. 2014. *Radiocarbon Dating: An Archaeological Perspective*, New York: Routledge.

Tian, C., Wang, L., Kaseke, K.F., Bird, B.W. 2018. “Stable isotope compositions (δ^2H, δ^{18}O and δ^{17}O) of rainfall and snowfall in the central United States”, *Science Reports*, 8(1), 6712.
Toby, E.S., Webster, D.L., (eds.) 2001, *Archaeology of ancient Mexico and Central America: an encyclopedia*, New York: Garland.
Towner, R. H. 2002. “Archeological dendrochronology in the southwestern United States”, *Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews,* (11)2, 68–84.
Tuniz, C., Zoppi, U., Barbetti, M. 2004. “Radionuclide dating in archaeology by accelerator mass spectrometry”, in *Physics Methods in Archaeometry*, edited by Martini, M., Milazzo, M. Piacentini, M., 385-405. Amsterdam: IOS Press.
Tsipenyuk, Y.M. 1997. *Nuclear Methods in Science and Technology*, Bristol, UK: Institute of Physics Publishing.
Vaganov, E.A., Hughes, M.K., Shashkin, A.V., 2006. *Growth Dynamics of Tree-rings: An Image of Past and Future Environments*. Berlin: Springer-Verlag.
Walker, D. A., Raynolds, M. K., Daniels, F. J. A., Einarsson, E., Elvebakk, A., Gould, W. A., and the other members of the CAVM Team 2005. “The Circumpolar Arctic vegetation map”*, Journal of Vegetation Science,* 16(3): 267-282*.*
Wiebert, A. 1995, *Development of the Lund AMS System and the Evaluation of a New AMS Detection Technique,* Lund: University of Lund.

Μελέτη του ιστορικού λεξιλογίου και της τοπογραφίας του Ελληνισμού της Κριμαίας

Λέξεις-κλειδιά: *Crimea, P.S. Pallas, Ελληνόφωνοι της Μαριούπολης, Κριμαία, Ουρούμοι, Παντικάπαιον, συνθήκη Κιουτσούκ Καϊναρτζή, Ταταρόφωνοι Ουρούμοι, Ταυρική χερσόνησος*

Νικόλας Βερνίκος (Ομ. Καθ.) – Σοφία Δασκαλοπούλου, (Ομ. Καθ.) Πανεπιστήμιο Αιγαίου: Τμήμα Πολιτισμικής Τεχνολογίας και Επικοινωνίας.

Abstract
An analysis of the place names of the coastal area of Crimea (Tauris) has been found in the description of Pallas (1795), along with the study of two or three historic «monuments» of the written and oral linguistic tradition of the Crimean Greeks, make it possible to establish a small vocabulary. This historic glossary provides several direct and indirect informations on the cultural heritage of the Greek speaking communities of Mariupol who live along with the Tatar-speaking Urums who have an ethnic Greek identity. An Urum-Ukrainian dictionary established by Alexander Garkavets has been appended herewith

Résumé
Le parler Grec (Rouméika) contemporain de la région de Mariupol (Azov, Ukraine) est la forme moderne de la langue parlée par les Hellénophones Roumeoi de la péninsule de Crimée. L'analyse des noms de lieu de la zone côtière de Crimée, que nous trouvons dans la description de Pallas (1795), complétée par l'étude de deux ou trois «monuments» de l'histoire linguistique de la tradition écrite et orale de la Crimée, permettent de dresser une liste d toponymes. Ce lexique historique contient de nombreuses indications, directes et indirectes, portant sur l'héritage culturel des Hellénophones de Mariupol ainsi que des Tatarophones Ouroum qui ont une identité ethnique hellénique. En Annexe on trouvera le dictionnaire Ouroum-Ukrainien etabli par Alexander Garkavets.

Τα σημερινά ελληνικά (ρουμέικα) που μιλιούνται στην περιοχή της Μαριούπολης, στα παράλια της Αζοφικής, είναι η σύγχρονη μορφή της διαλέκτου των ελληνοφώνων Ρουμέων της Ταυρίδας (Κριμαίας). Η ανάλυση των τοπωνυμίων της παραλιακής Ταυρίδας που μας διέσωσε η περιγραφή του Πάλας (1795), σε συνδυασμό με την μελέτη δύο ή τριών ιστορικών γλωσσικών «μνημείων» της γραπτής και της προφορικής παράδοσης της Ταυρίδας, μας επέτρεψαν να συντάξουμε ένα μικρό κατάλογο τοπωνυμίων. Το ιστορικό αυτό γλωσσάριο περιέχει έμμεσες και άμεσες πληροφορίες για την πολιτισμική κληρονομιά των σημερινών ελληνοφώνων της Μαριούπολης με τους οποίους συγκατοικούν οι ελληνικής συνείδησης ταταρόφωνοι Ουρούμοι. Στο τέλος ο αναγνώστης θα βρει και ένα λεξικό της Ουρούμ-Ουκρανικό που συνέταξε ο Αλέξανδρος Γκαρκαβέτς.



Η Ουρσούφ της Κριμαίας με το Άι'-Νταγ στο βάθος

Εισαγωγή

Οι πληθυσμοί των Ρωμαίων (Ρουμέων) της Ταυρικής ανήκουν στους παλαιότερους

κατοίκους της Κριμαίας και είναι βέβαιο ότι προϋπήρχαν των Τατάρων και των Καραϊτών, που το νεοσύστατο Ουκρανικό κράτος ανεγνώρισε ως μόνες «γηγενείς εθνότητες», μάλλον λόγω της ολιγωρίας των ελληνικών κυβερνήσεων που, μετά το 1991, δεν ζήτησαν ανάλογη μεταχείριση και για τους ντόπιους Μαριουπολίτες Έλληνες. Γνωστή είναι η έξοδος των ελληνόφωνων (Ρουμέοι) και ταταρόφωνων (Ουρουμ)[1] ορθοδόξων το 1778, όταν ο θρησκευτικός τους εθνάρχης (μιλέτ μπασί) μητροπολίτης Γοτθίας και Καφά, Ιγνάντιος Γκοζαδίνος (από τη νήσο Τζιά) τους οδήγησε στα μέρη της Μαριούπολης, όπου τους εγκατέστησε με αυτοκρατορικό ουκάζιο η Αικατερίνη η Μεγάλη.

Όταν ο P.S. Pallas έκανε το 1793-1794, με εντολή της Μεγάλης Αικατερίνης, την επιστημονική καταγραφή της Ταυρικής χερσονήσου, διαπίστωσε ότι σε όλη την νότια παραλιακή ζώνη τα ίχνη της μακρόχρονης παρουσίας των Ελλήνων ήταν καταφανή τόσο στους άδειους οικισμούς τους, όσο και στις καλλιέργειες. Από τις περιγραφές του γερμανού αυτού επιστήμονα, που αποτελούν πάντα πολύτιμη πηγή για την ιστορία της Κριμαίας στο τέλος του 18ου αιώνα, απομονώσαμε το τοπωνυμικό των ελληνικών χωριών, πολλά από τα οποία ξανακτίστηκαν στη περιοχή της Μαριούπολης, στο Ντονιέσκ, στα παράλια της «Χρυσής Μαιωτίδας[2]», όπου υπάρχουν μέχρι σήμερα. (Βλ. Λεοντή Κυριακόβ, Απ ατό μαρέγια ας τα τρία γιαλούς, Ντονιέσκ 1993, σσ. 62-76)

Ο Πάλλας (τόμμ. 1, σσ. 342-343) αναφέρει: «Ο πληθυσμός της Κριμαίας έφτανε προηγουμένως τουλάχιστον το μισό εκατομμύριο. Η πρώτη πληθυσμιακή μείωση έγινε το 1778, όταν σαν επακόλουθο της ειρήνης που σύναψε η Ρωσία με την Τουρκία, πάνω από τριάντα χιλιάδες χριστιανοί, τόσο Έλληνες όσο και Αρμένιοι που ήσαν προηγουμένων εγκατεστημένοι στην Κριμαϊκή Ταρταρία (Crim Tartary), μεταφέρθηκαν στις περιοχές που βρίσκονται ανάμεσα στους ποταμούς Δον και Μπέρντα, προς την θάλασσα του Αζώφ. Ακόμα μεγαλύτερη ήταν η έξοδος των Τάταρων, ευθύς ως η Ρωσία ανέλαβε την κατοχή της Κριμαίας, στη διάρκεια των ετών 1785-1788[3]:

»Έτσι, το 1783, όταν έγινε απογραφή πληθυσμού σε όλη την (Ρωσική) Αυτοκρατορία (διαπιστώθηκε ότι) κατοικούσαν σε όλη την περιφέρεια του τότε κυβερνείου, ή oblast της Ταυρίδας, μόνο 85.805 άντρες και 71.328 γυναίκες, ήτοι συνολικά 157.125 άτομα όλων των ηλικιών.» Μεταξύ των κατοίκων αυτών μαθαίνουμε, από τα στοιχεία που παραθέτει ο Πάλλας, ότι περιλαμβάνονταν 1.751 Έλληνες του «αλβανικού λόχου» (1.165 άντρες και 586 γυναίκες) οι οποίοι εγκαταστάθηκαν στην περιοχή του Μπαλουκλαβά (Balaklava) και διαχέονταν εμπορευόμενοι στα κυριότερα αστικά κέντρα της χερσονήσου, όπως και 3.659 (1.987 άντρες και 1.672 γυναίκες) έποικοι που εγκατέστησαν οι ευγενείς στις νέες κτηματικές τους περιουσίες. Από διάφορες άλλες, επί μέρους, αναφορές του Πάλλας προκύπτει ότι πολλοί από τους έποικους αυτούς ήταν γηγενείς Ρουμέοι που ζήτησαν να επανέλθουν στους παραθαλάσσιους πατρογονικούς τους οικισμούς και ορισμένοι ευγενείς τους το επέτρεψαν επειδή αυτοί ήταν ήξεραν να καλλιεργούν τα αμπέλια και τα ελαιόδεντρα.

Να σημειωθεί ότι σημαντικό ρόλο στην οργάνωση της ζωής των Ελληνικών παροικιών της Ρωσίας έπαιξαν, από πολύ νωρίς, ο Ευγένιος Βούλγαρης (1716-1806) και ο Νικηφόρος Θεοτόκης (1731-1800). Ο Ευγένιος Βούλγαρης δέχεται το 1772 πρόσκληση της Μεγάλης Αικατερίνης και τον βρίσκουμε βιβλιοθηκάριο στην Αγία Πετρούπολη. Όταν τελειώνει ο ρωσοτουρκικός πόλεμος το 1774 χειροτονείται αρχιεπίσκοπος «Σκλαβενίου και Χερσώνος». Το 1779 ο Βούλγαρης παραιτείται από το αρχιεπισκοπικό αξίωμα και επιστρέφει στην Αγία Πετρούπολη. Το 1801 αποχωρεί στο μοναστήρι του Αγίου Αλεξάνδρου Νιέφσκη. Με τη σειρά του ο Θεοτόκης, που διαδέχεται τον Ευγένιο Βούλγαρη στην αρχιεπισκοπή

[1] Οι ταταρόφωνοι Έλληνες της Κριμαίας λέγονται Ουρούμοι.

[2] Τίτλος ποιητικής συλλογής του μαριουπολίτη Γρηγόρη Μεότη

[3] Είναι γνωστό ότι το Οθωμανικό κράτος εγκατέστησε ορισμένους από τους Τάταρους αυτούς στη Θεσσαλία.

«Σκλαβενίου και Χερσώνος» το 1779, περνάει, επτά χρόνια αργότερα το 1786 στην αρχιεπισκοπή «Αστραχανίου» στις εκβολές του Βόλγα, όπου ήδη ζούσε εκεί ένας σημαντικός αριθμός Ελλήνων. Στο Αστραχάν θα υπηρετήσει μέχρι το 1792 οπότε, σε ηλικία 61 ετών, παραιτείται και αποσύρεται σε μοναστήρι της Μόσχας.

Αναφορικά με τις ελληνικές κοινότητες της Ρωσίας, παραγνωρισμένο (μέχρι το 1992!) μέρος των οποίων είναι οι Έλληνες της Κριμαίας, σημειώνουμε ότι ένα χρόνο μετά την συνθήκη ειρήνης του Κιουτσούκ Καϊναρτζή, το 1775, και σε αντιπαράθεση με το Φανάρι, ο Νικηφόρος Θεοτόκης συμβούλευε τους Έλληνες να μετοικήσουν στη Ρωσία. «… *η κραταιοτάτη και ευρυχωροτάτη των Ρώσων Αυτοκρατορία υπτίαις χερσί και πατρικαίς αγκάλαις πάντας τους ορθοδόξους υποδέχεται, έκαστον αναλόγως κυβερνώσα τε και τιμούσα και προβιβάζουσα, κατά την αυτού κατάστασιν και ικανότητα*»[4].

Θεωρείται, από τους ιστορικούς, ότι με τις παραινέσεις του αυτές υπηρετούσε τη ρωσική προπαγάνδα η οποία, στα τέλη του 18ου αιώνα είχε δημιουργήσει ένα ευνοϊκό κλίμα για μετανάστευση στη Νότια Ρωσία. Ήταν μάλιστα σε τέτοιο βαθμό διαδεδομένη αυτή η προπαγάνδα που η λαίδη Craven θα αναρωτηθεί στην αλληλογραφία της το 1786 (Craven, σ. 238) γιατί οι εύποροι Ρωμιοί της Κωνσταντινούπολης ανέχονταν ακόμα την οθωμανική καταπίεση και δεν πήγαιναν να ζήσουν στην ομόθρησκό τους Ρωσία.

Οι τσαρικές αρχές έδιναν, μάλιστα, στους μετανάστες που έρχονταν να εγκατασταθούν στις «νέες κτήσεις» της Ρωσίας σιτάρι για ένα χρόνο, ένα άλογο, μια αγελάδα, δυο βόδια για το όργωμα, πέντε αργυρά ρούβλια και δέκα χρόνια εξαίρεση από τη φορολογία. Υπολογίζεται ότι στην περίοδο 1829-1882 μετανάστευσαν, εκμεταλλευόμενοι τις διατάξεις αυτές περί τους 150.000 Έλληνες κυρίως εποχικοί εργάτες της γης, κτίστες και βιοτέχνες από τον Ανατολικό Πόντο. Είναι χαρακτηριστικό ότι το 1915 ένας ανάλογος αριθμός Ελλήνων πήγαινε στα σχολεία της Ρωσίας. Η πολιτική αυτή έφερε σημαντικό αριθμό Ελλήνων του Πόντου, του Αρχιπελάγους και της κυρίως Ελλάδος στις περιοχές της Νότια Ρωσίας. Οι μετανάστες αυτοί ανέδειξαν, μέχρι το 1918, ισχυρούς οικονομικούς παράγοντες, αλλά δεν συνδέθηκαν με τους γηγενείς Έλληνες της Μαριούπολης ένα τμήμα των οποίων διατηρεί, μέχρι σήμερα, την ιδιαίτερη του ελληνική διάλεκτο, ενώ ένα άλλο μιλάει ένα τουρκο-ταταρικό ιδίωμα, που χρονολογείται από τον 13ο αιώνα (*βλέπε στη συνέχεια το λεξικό της διαλέκτου των Ουρούμων*).



Τοπωνύμια ελληνικών περιοχών της Κριμαίας από την περιγραφή του Pallas (1790).

[4] Θεοτόκης Νικηφόρος, *Απόκρισις ορθοδόξου τινός προς τινα αδελφόν ορθόδοξον περί της των κατολίκων δυναστείας*. Έκδοση 3η, 1853, σ. 95 (1η έκδοση 1775.)

[Περιλάβαμε συμπληρωματικά και τα ονόματα των χωριών της Μαριόπολης που ίδρυσαν οι μέτοικοι Ρουμέοι/Έλληνες της Ταυρίδας. Παραπέμπουμε στις σελίδες του βιβλίου του Πάλλας/Pallas]

- Άγια [πηγή] Ο Πάλλας γράφει την λέξη αυτή με ελληνικά γράμματα (σ.171), βρίσκεται πριν από την κοιλάδα της Ούπκα σε μια περιοχή όπου απαντούν τα τοπωνύμια Βαγκιλίστα, Παπάς τσείρ.
- Αγιά μπουρούν [κάβος, 'μπουρνού'] Από το άγιος, γραφή Αγα= αγιά, (Πάλλας σ. 62). (βλέπε Άγιο Νταγ και Πλάκα)
- Αγι Βλάς [λόφος] «a small ridge termed Ayee-Vlass». Πάλλας, σ. 167. Άγι(ος) Βλάσ(ιος) ή Βλάσ(ης), οδεύοντας προς τη Gaspra.
- Αγι Σάββας [κοιλάδα, εκκλησία] κοιλάδα με αμπέλια στον δρόμο προς την Σουγδαία. Το όνομα εδόθη από την ερειπωμένη εκκλησία του Αγίου Σάββα που είδε ο Πάλλας, (σ. 216) (βλέπε στη συνέχεια)
- Άγιο Νταγ [κάβος] σημερινή ονομασία χαρακτηριστικού ακρωτηρίου της νότιας ακτής στις παρυφές του χωριού Παρθενίτ (βλ.), από το άγιος και το τουρκο-ταταρικό «dag, daj»: βουνό.
- Αγίου Γεωργίου, η Μονή του Μπαλουκλουβά. Σημαντική μονή και πασχαλινό προσκύνημα στο νότιο-δυτικό άκρο της Κριμαίας. Οι κάτοικοι των ελληνικών χωριών της γύρω περιοχής είχαν μεταναστεύσει στην Μαριούπολη παίρνοντας και την εικόνα του αγίου. Αργότερα όμως η περιοχή δόθηκε, από τους Ρώσους, στους Έλληνες εποίκους του επονομαζόμενου, τότε, «Αλβανικού Λόχου». Σημειώνουμε ότι λέγετε 'του Μπαλουκλαβά' και πρόκειται για έτυμο ανάλογο με το τουρκ. balyk: ψάρι, ιχθύς, και πιο συγκεκριμένα αποδίδει την έννοια του «balyk-yuve» (fish pond) (πρβλ. Παναγιά Μπαλουκλιώτισσα, στο Μπαλουκλί στην Πόλη όπου έγινε το θρυλικό θαύμα της αναβίωσης των μισοτηγανισμένων ψαριών.) Βλέπε: Μπαλακλαβά, στη συνέχεια.
- Αγίου Γεωργίου Μονή 2. Χάλασμα στα περίχωρα της Σουγδαίας, Πάλλας, (σ. 215).
- Αγιος Γεώργιος [στο Golaya] Αναφέρεται επίσης προσκύνημα των Ελλήνων της Κριμαίας σε μοναστικό ερημοκλήσι (hermitage or church του Αγίου Γεωργίου στο όρος Golaya της Σουγδαίας (Soldaya -Sudagh). Βλέπε Πάλλας, σ. 232.
- Άγι Πέτρα [κορυφή λόφου] Κατά τον Pallas πρόκειται γιά τον βράχο του Αγίου Πέτρου και λέγονταν στα τουρκό-ταταρικά Poter kaya (πέτρα του Πέτρου, «signifying Peter's rock»). Η ελληνικές λέξεις Ayee-Petra, ενδέχεται όμως να σημαίνουν και «άγια πέτρα» [άγη πέτρα] ανεξάρτητα από τη αναφορά στον Άγιο Πέτρο, που θα μπορούσε να είναι μεταγενέστερη ετυμολογία. Η κορυφή αυτή βρίσκεται στις παρυφές της κοιλάδας της Αλούπκα, (Πάλλας, σ. 150).
- Άγοι Θοδώρ [κάβος] στην περιοχή του ελληνικού χωριού Ούτκα όπου αναφέρεται ύπαρξη άφθονων θαλασσινών (στρείδια), (Πάλλας, σ. 169). Ο κάβος αυτός, δέκα χιλιόμετρα δυτικά της Γιάλτας είναι γνωστός σήμερα για το κομψό παλατάκι που κτίστηκε το 1912 και ονομάστηκε «χελιδονοφωλιά»
- Αι-Θοδώρ [ρυάκι] Το ρυάκι αυτό ποτίζει την κοιλάδα που οδηγεί στην είσοδο του κάστρου της Θεοδωρού-Μαγκούπ (χαρακτηρίζεται ως collateral brook). Βλ. Πάλλας, (σ. 120). Αναφέρεται επίσης «ένα μικρό ρέμα ονομαζόμενο Αι-Θοδώρ (Ai-thodor), στο χωριό Tsorguna ή Karlofka (Karloska) ιδιοκτησία του Hablitzl. (Πάλλας, σ. 100).
- Άγοι Πάντα [πηγή]: Πηγή στα περίχωρα του χωριού Κικενιτσέ-Keekenice. Γράφετε Agi-panta: Αγ(ι)οι Πάντ(ες). Βλ. Πάλλας, σ. 148.

- Σημειώνουμε, στο σημείο αυτό, ότι στο τοπωνυμικό της Κριμαίας σώθηκαν οι μνήμες των αγίων Γεωργίου, Βλάσιου, Θεοδώρου, των Αγίων Πάντων, όπως και της Ευαγγελίστριας
- Άλασμα [χάλασμα, με τουρκο ταταρική φωνητική παραφθορά] βρίσκεται μετά το χωριό Ψάτκα ή Μσάτκα. Βλ. Πάλλας, σ. 138.
- Βαγκιλίστα [βράχος τουρκο ταταρικά Vagilista] κοντά στο Παπά-τσείρ και στη πηγή Άγια πριν από τη κοιλάδα της Ούτκα. Στον Πάλλας, σ. 171. Πρόκειται για παραφθορά του αγιονυμικού «Ευαγγελίστρια».
- Γενισαλά [χωριό] ελληνικό χωριό οι κάτοικοί του έφυγαν στη Μαριούπολη, στην εποχή του ο Πάλλας βρήκε την εκκλησία σε καλή κατάσταση. Βλ. Πάλας, σ. 207. Πρβλ. επίσης Μαλόϊ Γενισαλά (Μικρό Γενισαλά).
- Γιάλτα [στη Μαριούπολη] είχε 710 κατοίκους το 1793. Προκειται για τη μετεγκατάσταση των κατοίκων του γνωστού θέρετρου Γιάλτα της παραλιακής Κριμαίας. Πρβλ. τα γυάλι, γυαλός. Παράγωγα Γιαλτανδιότ'κου και αγιαλταδιότκου.
- Ιγνατζιεβίτσα [στη Μαριούπολη – Ignatzievica] με 576 κατοίκους το 1793.
- Κάγκελα [ένας δασωμενος λόφος] η kaghela ή ranghela βρίσκεται στη περιοχή της Ούτκα. Αναφέρεται από τον Πάλλας, (σ. 169).
- Καρανά [Μαριούπολις – Karana] είχε 730 κατοίκους το 1793.
- Καρακούμπα [Μαριούπολις – Karakuba] 1.318 κάτοικοι το 1793.
- Κάφφα (Θεοδοσία) Ο Καφάς, η πόλη είχε Ελληνική κοινότητα και ελληνική εκκλησία, πριν καταστραφεί από τους Ρώσους. Στο Πάλλας, (σ. 265).
- Καψοχώρ [κοιλάδα] εύφορη κοιλάδα, ο Πάλλας ξέρει ότι η λέξη σημαίνει «place destroyed by fire», (σ. 211) (πβλ.: καψάλες).
- Κερμεντσίκ [στη Μαριούπολη -Kermentshik] 776 κάτοικοι το 1793.
- Κοος [χωριό] ελληνικό χωριό με οπωρώνες και αμπέλια που εγκαταλείφθηκε από τους κατοίκους του το 1779, ανατολικά της Σουγδαίας. Βλ. Πάλλας (σ. 237).
- Κρωτήρια [πηγή] Στην κοιλάδα προς την Αλούπκα, μιά από τις πηγές που συνάντησε στο δρόμο του ο Πάλλας. Η λέξη μοιάζει να είναι (τα) ακρωτήρια και υποδηλώνει πηγή με πολλές εξόδους νερού από φυσικά ή τεχνητά ακροστόμια. Παράβαλε όμως και τα κρότος και κρούω. Πάλλας, (σ. 151).
- Λάσπη [χωριό] Το παράλιο αυτό χωριό ήταν αποκλειστικά ελληνικό πριν από την έξοδο του 1779. Πάλλας, (σ. 137).
- Λάσπη [της Μαριούπολης] Είχε 270 κατοίκους στην απογραφή του 1793.
- Λιμένα [χωριό] Είναι αξιοπρόσεκτο ότι ο Πάλλας (σ. 146) σημειώνει Leemena και όχι liman, λέξη που έχει υιοθετηθεί τόσο από τα τουρκο-ταταρικά όσο και από τα τουρκικά. Επίσης ο Reuilly το αναφέρει ως Limana (Λιμάνα).
- Μαγκαράτς [χωριό Magaratsh] ελληνικό χωριό πριν από το 1779, μαζί με τα γειτονικά Μαρσαντά και Νικήτα. Βλ. Πάλλας (σ. 173).
- Μαλόϊ Γενισαλά [της Μαριούπολης – Maloi Yenisala] 921 κάτοικοι κατά το 1793, σημαίνει Μικρό Γενισαλά = Κιουτσούκ Γενισαλά.
- Μανγκούς [της Μαριούπολης – Mangush] είχε 741 κατοίκους το 1793.
- Μάρμαρα [χωριό Marmora] ελληνικό χωριό πριν από το 1779, (Πάλλας. σ. 104). Στην περιοχή αυτή ο Πάλλας μας πληροφορεί ότι βρίσκεται «Μια ράχη που καθώς προχωρεί σχηματίζει πέτρινες αναβαθμίδες που ονομάζονται Tshaplak-Kaya, όπου συναντά κανείς υπόσκαπτα κελιά μοναχών λεγόμενα Karakoba.» (Παραφθορά του κατακόμβη).

- Μαρσαντά [χωριό] αναφέρεται ότι βρίσκεται σε αποκλειστικά ελληνική περιοχή, όπου ήταν το Μαγκαράτς και το Νικήτα, (Πάλλας σσ. 172-73).
- Μισοχώρ [χωριό] τουρκο-ταταρικό χωριό ονομαζόμενο Missokhor ή Mushkhor κοντά στην Χωρίς και στην Γκάσπρα, (Πάλλας σ. 168).
- Μουργουδού [πηγή Macintosh] τοπωνύμιο, χωριό στο χάρτη του Macintosh δίπλα στα χωριά Muskhor, Gaspra, Gurianda, Lavadia και Aoutka. Η γραφή Murgundu φαίνεται να υποδηλώνει μία ελληνική κατάληξη γενικής. Η περιοχή είναι μία από τις αρχικές κοιτίδες του Ελληνισμού της Ταυρίδας.
- Μπαλακλαβά (Μπαλουκλαβάς) σημαντική θέση του Κριμαϊκού πολέμου, ο Πάλλας πιθανολογεί ότι το όνομα προέρχεται από το παλαιό ελληνικό οχυρό «Παλλάκιον», η σημερινή όμως μορφή του τοπωνυμικού συνδέεται, όπως είδαμε, με την τουρκο-ταταρική ονομασία του ψαριού (balyk-yuve). Το 1794 είχαν εγκατασταθεί στην περιοχή Έλληνες μέλη ρωσικών παραστρατιωτικών μονάδων με τις οικογένειες τους. Αξίζει να προσθέσουμε ότι το 1787 όταν η Μεγάλη Αικατερίνη επισκέφθηκε τη Σεβαστούπολη οι γυναίκες των στρατιωτών φόρεσαν στολές και υποδέχθηκαν ως Αμαζόνες την αυτοκράτειρα. Παραθέτουμε απόσπασμα από την περιγραφή του Πάλλας:

«*Το παλαιό κάστρο της Μπαλακλάβα είχε κατά πάσα πιθανότητα κτιστεί από τους Έλληνές και πρέπει στη συνέχεια να το επισκεύασαν οι Γενουάτες, είναι σήμερα ερείπιο και εγκαταλελειμμένο. Η πόλη μάλλον πήρε το όνομά της από το ελληνικό οχυρό Παλλάκιον. Στην Μπαλακλάβα έχει δημιουργηθεί μια σύγχρονη ελληνική πόλη κοντά στο λιμάνι. Η πόλη αυτή μαζί με τα περίχωρα που εκτείνονται ως τις όχθες του ποταμού Μπουγιούκ Ουσεχέν (Beeyouk Oysehen), και περιλαμβάνουν τα χωριά Καντικιόϊ, Καρανί, Καμάρα και Αλσού* (Πάλλας, σ. 130), *αφού απομακρύνθηκαν σε άλλα μέρη όσες οικογένειες Τατάρων είχαν απομείνει, εδόθησαν για την εγκατάσταση των μελών του (λεγόμενου) «Αλβανικού συντάγματος» (regiment), που έχει περιορισθεί σε ένα μόνο τάγμα. Έτσι η Μπαλακλάβα άλλαξε τελείως και έγινε μια ελληνική πόλη […] Το σύνταγμα αυτό δεν είναι ενσωματωμένο στα άλλα τακτικά στρατεύματα, απαρτίστηκε κυρίως από Έλληνες που υπηρετούσαν την Ρωσία στο Αρχιπέλαγος.* (Πάλλας, σ. 131)» […] *Το λιμάνι (του Μπαλουκλαβά) σχηματίζει έναν προστατευμένο κλειστό κόλπο όπου ψαρεύουν παλαμίδες και μπαρμπούνια. Η είσοδος του εσωτερικού κόλπου είναι βαθιά αλλά ιδιαίτερα στενή την πλαισιώνουν απότομοι κάθετοι βράχοι που δεν επιτρέπουν σε δύο πλοία να διασταυρωθούν μέσα στον δίαυλο. Όμως το λιμάνι αυτό είναι από τα ασφαλέστερα ορμητήρια των θαλασσινών που οι φουρτούνες παρασύρουν στις ακτές της Κριμαίας.*»

Να σημειωθεί ότι το μοναστήρι του Αγίου Γεωργίου που βρίσκεται δυτικότερα της πόλης, όπως κα τα δύο ακρωτήρια Αγια-μπουρούν και ο κάβος Γιώργος (Georgievskoi muis), συνδέονται με δοξασίες σχετιζόμενες με την ναυσιπλοΐα στον Εύξεινο. Το όνομα του Αγίου Γεωργίου φέρει ο νότιος κλάδος των εκβολών του ποταμού Δούναβη (Bratul Sfintu Gheorghe) όπως και η ποτάμιος νήσος επάνω στην οποία είναι κτισμένα τα Σουλινά. Είναι όμως αξιοπρόσεκτο ότι στην είσοδο του Βυζαντινού Βοσπόρου(το Μπουγάζι), στο χωριό Φαναράκι (Φανάρ κιοϊ), απέναντι από τις Συμπληγάδες πέτρες, εκεί όπου γίνονταν τα περισσότερα ναυάγια της Μαύρης θάλασσας, υπήρχε πάνω στην παραλία, μέχρι τη δεκαετία του 1940, και πάλι μια εκκλησία του Αγίου Γεωργίου που καταστράφηκε όταν δημιουργήθηκε στην περιοχή εκείνη στρατιωτική βάση. Τα τρία αυτά τοπωνύμια σχηματίζουν ένα ιδανικό τρίγωνο μέσα στο οποίο προσανατολίζονταν όσοι έπλεαν στον δυτικό Εύξεινο Πόντο. (Βλ. Chardin 1672, 33 «*Aussi est-ce l'ordre constant de la marine Turquesque, de ne se mettre en mer que le jour de Saint George, qui est a la fin d'Avril, et d'être rentré dans le port celui de Saint Dimitri, qui arrive au commencement d'Octobre* […]»)

- Μπεσέου [της Μαριούπολης – Beshew] είχε 516 κατοίκους, 1793. Η κατάληξη «-εου (-eu)» είναι πολύ συνήθης στα Ρουμανικά.

- Μπογκατούρ [της Μαριούπολης – Bogatyr] είχε 633 κατοίκους, 1793.
- Μπολσόϊ Γενισαλά [της Μαριούπολης – Bolshoi Yenisala], 587 κάτοικοι το 1793. Μεγάλο Γενισαλά, βλέπε και το Μικρό Γενισαλά ή Μαλόϊ Γενισαλά. Στα τουρκο-ταταρικά λέγεται Μπουγιούκ Γενισαλά.
- Νικήτα μπουρούν [κάβος, πρβλ. τα ελληνικά τοπωνύμια σε «-μπουρνού»] Ένα από τα ακρωτήρια της νότιας Κριμαίας μετά την Γιάλτα. Όλη η περιοχή ήταν κατοικημένη από Έλληνες πριν από το 1779. (Πάλλας, σ. 172).
- Νικήτα [χωριό] ελληνικό χωριό πριν από το 1779, όπου βρίσκονται και οι οικισμοί Μαρσαντά και Μαγκαράτς. Πάλλας, σελ. 173.
- Ουρσούς [στη Μαριούπολη – Ursus] 222 κάτοικοι, 1793. Θα μπορούσε να σχετίζεται με τη ρίζα από την οποία προέρχεται η λατινική λέξη ursus (πβλ. ανθρωπωνύμιο η Όρσα, η Ορσαλία) στην πραγματικότητα όμως πρόκειται για σύγχρονη μορφή του τοπωνυμίου Gursuf: Γορζουβίτες ή Γουρζοβίτες της Κριμαίας (βλέπε εικόνα) που σύμφωνα με τον Προκόπιο ήταν, με την Αλούστα, ένα από τα νέα κάστρα που έκτισε ο Ιουστινιανός στην Ταυρίδα.
- Ούτκα [χωριό] Ελληνικό χωριό, αρκετοί κάτοικοί του, που είχαν μεταναστεύσει στην Μαριούπολη, είχαν επιστρέψει το 1793 μετά από άδεια του πρίγκιπα Ποτέμκιν. (Πάλλας, σ. 172). Γράφεται και Αούτκα [πρβλ. την ποντιακή προφορά “αούτ-ος” = ούτος].
- Παπάς τεπέ [λόφος του Παπα] περιοχή κοιλάδα του Otuus. (Βλ. περιοχή μετά τον οικισμό Eski Krum), (Πάλλας, σ. 240.
- Παπάς τσείρ [λιβάδι, κάμπος του παπά] «an enclosed meadow, which is still denominated Papas Tsheir, or Pope’s Meadow». Στην περιοχή εκείνη απαντούν και τα τοπωνύμια Βαγκιλίστα και Άγια, (Πάλλας, σ. 171).
- Παρθενίτ [χωριό] το όνομα του ελληνικού αυτού χωριού *Παρθενίτ συνέδεσαν οι περιηγητές με τον μύθο της Ιφιγένειας. Το τοπωνύμιο Παρθένη είναι βέβαια ευρύτερα γνωστό στο Αιγαίο. Πρέπει όμως να παρατηρήσουμε ότι έχουμε εδώ μια κατάληξη σε -ιτ, που θα μπορούσε να συνδεθεί με παράγωγο της μορφής *παρθεν-ίτης. Η Μεγάλη Αικατερίνη πεπεισμένη ότι εκεί είχε μεταφερθεί η Ιφιγένεια έδωσε την περιοχή φέουδο στον πρίγκιπα de Ligne. Η τοποθεσία ήταν ευρύτερα γνωστή ως Parthenizza . Ο Reuilly το βρήκε να κατοικείται από Έλληνες. Ο κολπίσκος του Παρθενίτ καταλήγει στο άκρο Άγιο-Νταγ.
- Πέλαγος [στα τουρκο-τατάρικα: filegus] Λιβάδια (meadows) που βρίσκονται πάνω στην κύρια διαδρομή προς τον βράχο του Μαγκούπ [Θεοδωρού], που περνάει από την κοιλάδα του μικρού ποταμού «Αι Θοδώρ», (Πάλλας, σ. 121).
- Πλάκα [κάβος] είναι ένα χαμηλό ακρωτήριο στα ανατολικά του Αγιου Νταγκ. Στη βυζαντινή εποχή πάνω στην Πλάκα υπήρχε φανός ονομαζόμενος «Λαμπάς».
- Ποταμίς [όρος] Πάλλας, (σ. 41). Βλ. Lidell-Scott: ποταμηνή Μήτηρ Supp.Epigr. 6.556 (Yalovadj). Ποτάμιος «*est aussi un des épithètes d’ Artemis dont le culte se rattachait aux rivières* Pi. P. 7 ποτάμιοι θεοί: Artem. 2. 34.» *Ετυμολογικό Λεξικό του Chantraine*.
- Σκαλιστόε [οικισμός, από το «σκαλιστό», υπόσκαπτο] Οι σημερινοί τουριστικοί οδηγοί της Κριμαίας αναφέρουν ότι κοντά στο χωριό Skalistoe της περιφέρειας του Μπαχτσί Σαράι βρίσκεται η υπόσκαπτη τρωγλοδυτική πόλη της Μπάκλα (“cave town” Bakla).
- Σαρτανά [στη Μαριούπολη – Sartana] με 789 κατοίκους το 1793. Οι σημερινοί κάτοικοι ανάγουν την ετυμολογία του χωριού τους στη ρίζα του ανθρωπωνυμικού «Σαρ»- (απ’ όπου το Σαρωνικός). Παράγωγο: Αχ του Σαρτανjοτκου τουν τοπου.

- Σταρόι Κριμ [στη Μαριούπολη – Staroi Krim] είχε 330 κατοίκους το 1793. Οικισμός της ενδοχώρας της Κριμαίας βόρεια της Σουγδαίας, σημαίνει στα ρωσικά Παλαιά Κριμαία.
- Σταυρίς ουσεχέν [ousehen: ρυάκι] Ποτάμι του Σταυρού (Σταυροπόταμο) όνομα μισό ελληνικό και μισό τουρκο-ταταρικό του ποταμού, στις όχθες του οποίου είναι κτισμένη η Αλούπκα, (Πάλλας σ. 151).
- Στίλα [στη Μαριούπολη – Stila] 525 κάτοικοι το 1793. Φαίνεται να είναι αρχαία ελληνική λέξη. Έχουμε όμως σήμερα τρεις ομόηχες λέξεις: στήλη (όπως στήλη Ερμού – όριο), στίλη (σταγόνα, στιγμή) και στύλ- (κολώνα).
- Skelia [Macintosh] τοπωνύμιο στο χάρτη του Macintosh 1853 πάνω από τα χωριά Baidar και Moukhalatha. Ίσως να πρόκειται για χωριό «Σκέλια».
- Τσερδακλί [στη Μαριούπολη – Tsherdakly] 475 κάτοικοι το 1793.
- Τσερμαλίκ [στη Μαριούπολη – Tshermalyk] 517 κάτοικοι, το 1793.
- Τσερκές Κερμεν [Cerkes Kermen – χωριό]. Το Τσερκές κάστρο είχε σημαντικό ελληνικό πληθυσμό πριν από το 1779 , (Πάλλας, σ. 96.)
- Φιλέγκους (Philegus) Επίπεδα λιβάδια στην περιοχή του Μαγκούπ, πέρα από την ρεματιά του ποταμού Αι-Θοδώρ, που ονομάζουν οι Τάταροι Philegus, λέξη που προέρχεται από το ελληνικό «πέλαγος» (Πάλλας, σ. 120).
- Φότσαλα [χωριό Fotusala ή Fotsala] Χωριό στο ποταμάκι Belbek, υποπτευόμαστε κάποια σχέση με την λέξη Βότσαλα, (Πάλλας, σ. 166.)
- Χορίς [χωριό Choriss] Το ταταρικό αυτό χωριό βρίσκονταν κοντά στο Missokhor (Musshkor) και στην Gaspra. Υποπτευόμαστε σχέση με την ρίζα -χωρ- πρβλ. λέξεις «χώρα, χωριό, χωρίδιο».
-

Ένα απόσπασμα από την περιγραφή του Πάλλας

Από την Αλούπκα στη Γιάλτα (Πάλλας, Ι, 162)

«*Βρήκαμε ένα μικρό βουνό επονομαζόμενο Αγι-Βλας (Ayee Vlass)(σελ. 167) Ακολουθούν τρία Τατάρικα χωριά το Μισοχώρ ή Μουσχορ (Missokhor ή Musskhor) στη δυτική πλευρά, η Χορίς (Choriss) προς τον βορρά ή προς το εσωτερικό και η Γάσπρα στα ανατολικά. Στη Γάσπρα υπάρχουν τα ερείπια μιας ξύλινης ελληνικής εκκλησίας* (Πάλλας, σ. 168).

»*Κοντά στο ακρωτήρι του Αγι-Θοδωρ (Ayee Thodor) υπάρχουν μεγάλοι μπάγκοι με όστρακα, σε τριάντα ως σαράντα οργυιές βάθος. Οι Έλληνες κάτοικοι της Ούτκας, ξύνουν τον πυθμένα για να βγάλουν τα θαλασσινά αυτά* (Πάλλας, σ. 169).

(Στη συνέχεια συναντούμε έναν) Δασωμένο λόφο που ονομάζεται Kanghela/κάγκελλα ή Ranghela (Πάλλας, σ. 169).

» *[…]Την βραχώδη προεξοχή που οι Τάταροι ονομάζουν Βαγκιλίστα (Vagilista) ή Ευαγγελίστ. Προχωρώντας μέσα σε μια σειρά από συνεχόμενες δασικές εκτάσεις, περάσαμε από ένα περιφραγμένο λιβάδι που λέγεται ακόμα Παπας Τσεΐρ (Papas Tsheir) ή του Παπά ο λειμώνας (το λιβάδι) και συνεχίζοντας – λίγο πριν από την κοιλάδα της Ούτκας – βρεθήκαμε μπροστά σε μια ωραία πηγή που φέρει πάντα το ελληνικό της όνομα «Αγία» ή sacred* (Πάλλας, σ. 179). *[…] Η Ούτκα κατοικείται αποκλειστικά από Έλληνες, που μαζί με άλλους χριστιανούς της Κριμαίας, μετανάστευσαν στην περιοχή της Μαριουπόλεως. Μετά όμως από την υποταγή των Τατάρων στο ρωσικό σκήπτρο, ζήτησαν από τον πρίγκιπα Ποτιέμκιν την άδεια να εγκατασταθούν ξανά στα μέρη αυτά. Έτσι επέστρεψαν είκοσι οικογένειες που ασχολούνται με την συλλογή οστρακοειδών.*» (Πάλλας, σ. 172)

«*Από την Αούτκα ή Αβούτκα έχουμε μια ωραία θέα των ψηλών βουνών που σχηματίζουν ένα είδος αμφιθεάτρου, και το βλέμμα πηγαίνει ως πέρα από την Γιάλτα. Το μακρύτερο*

άκρο προς ανατολάς λέγεται ακρωτήριο του Αγίου-Ντάγ (Ayou-dagh ή λόφος της αρκούδας (Πάλλας, σ. 176) […]

»[…]*από την εδώθε μεριά είναι το ακρωτήριο Νικήτα Μπουρούν (Nikita Burun σελ. 175), με το οποίο οι υψηλές βουνίσιες προεξοχές χάνονται μέσα στον θαλασσινό ορίζοντα. Κάπως κοντύτερα προς το σημείο που βρισκόμαστε, διακρίναμε δύο άλλα σημαντικά ακρωτήρια, εκείνο της Γιάλτας και εκείνο της Μαρσάντας. Όλες αυτές οι παραθαλάσσιες περιοχές ήταν, παλαιότερα, κατοικημένες σχεδόν αποκλειστικά από οικογένειες Ελλήνων (σ. 172). Στα περίχωρα της Γιάλτας είναι τα χωριά Κουβα, Μπάλλα, Παναγή, Σταμίτζ και Τεμιάρ (Kuva, Balla, Panaghe, Stamitz, Temiar).* […]

»*Προχωρώντας προς την κοιλάδα της Μαρσάντας* (σ. 175) *Σε μια απότομη προεξοχή κοντά στη θάλασσα, και ανάμεσα στα χωριά Μαγαράτς και Μαρσάντα (Magaratsh, Marsanda), παρατηρήσαμε τα ερείπια ενός παλαιού μοναστηριού. Αφού προσπεράσαμε το Μαγαράτς από τον παραλιακό δρόμο προχωρήσαμε με κατεύθυνση το χωριό Νικήτα μέσα από έναν άγριο τόπο όλο δάση. Και τα τρία χωριά που προαναφέραμε κατοικούντο από Έλληνες που μετακόμισαν στη Μαριούπολη* (Πάλλας, σ. 173), *οι πολυάριθμο εγκαταλελειμμένοι κήποι τους, πέρασαν από τότε στην ιδιοκτησία του Συμβούλου του Κολλεγίου Μ. Σμιρνόφ (M. Smirnoff)*.

»*Το χωριό Παρθενίτ μετά ή προς την μεριά του κάβου Άγιου Νταγ* (Πάλλας, σ. 178). »*Φτάνοντας στην Αλούστα είδαμε τα ίχνη της αρχαίας ελληνικής οχύρωσης. Η πόλη ήταν παλιά έδρα επισκόπου*. (Πάλλας, σ. 184) […] *Την ακτή του Τσατίρ Νταγ (Tshatyr dagh) που πάει μέχρι το Σουντάγ (Sudagh, η Σουγδαία.)*

»*Στο σημείο της παραλίας όπου βρίσκεται το χωριό Ουσκούτ (Uskut) διακλαδίζεται ο δρόμος που οδηγεί προς βορράν στην ενδοχώρα στο Καρασού παζάρ (Karassu bazar, μαύρο νέρο).*

»*Στο χωριό Γενισαλά η ελληνική εκκλησία είναι σε καλή κατάσταση, αν και όλες οι οικογένειες του έθνους τους εγκατέλειψαν τον οικισμό* (Πάλλας, σ. 207).

»Συναντούμε την εύφορη κοιλάδα του Καψοχώρ, ελληνικό όνομα που σημαίνει τόπος καμμένος (Πάλλας σημ. σ. 211)

»Στα χαμηλά της βαθιάς κοιλαδας που βρίσκεται στα περίχωρα του Σουντάγ Λιμάν (Sudagh Leeman) ανακαλύψαμε τα ερείπια ενός μοναστηριού αφιερωμένου στον Αγιο Γεώργιο. […] (Πάλλας, σ. 215).

»Ακολουθώντας τη κοίτη του ρέματος Καραγάτς, διασχίσαμε μια κοιλάδα κατάφυτη από αμπέλια που ονομάζεται Αγι Σάββα, από το ελληνικό ερημοκλήσι που βρίσκεται εκεί, και καταλήξαμε στον ωραίο κάμπο του Σουντάγ (Σουγδαίας) [σελ. 216]. Και εδώ βρήκαμε έναν Άγιο Γεώργιο, ένα στο ερημητήριο (hermitage) ή μια εκκλησία πάνω στο όρος Golaya που λειτουργεί ως προσκύνημα των Ελλήνων που κατοικούν τώρα κάτω στην πόλη και που ανεβαίνουν να το επισκεφθούν. (σ. 217).

»Συνεχίζοντας την πορεία μας κατά μήκος της ακτής φτάνουμε στο Κοος. Παρ' όλον ότι οι πάρα πολλές οικογένειες Ελλήνων που ζούσαν στο χωριό και ασχολούνται με την αμπελουργία έφυγαν, ο οικισμός έχει πάντα αρκετό πληθυσμό. Τα εγκαταλελειμμένα σπίτια έχουν πάντως ερειπώσει. Κοντά σε μια ελληνική εκκλησία που είναι κτισμένη πάνω σε ένα λόφο που χωρίζει τις δύο κοιλάδες του Κοος βλέπει κανείς ένα ωραίο μασγίδιο (metshet, τζαμί) με το μιναρέ του […]» (Πάλλας, σ. 238).

»Στα περίχωρα του Εσκί Κριμ συναντήσαμε ένα Αρμενικό μοναστήρι (σ. 238).

»Η κοιλάδα του Otuus κλείνεται στα ΝΔ από τους λόφους του Μαλ Καγια [Mall-kaya] και Παπάς Τεπέ […]» (Πάλλας, σ. 240)

Βιβλιογραφία

Amanton Viktor, *Notices sur les diverses populations du Gouvernement de la Tauride, et spécialement de la Crimée*, Besançon 1854.

Chardin Jean, *Voyages de Monsieur le Chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l'Orient*. 3 tomes. Tome premier, a Amsterdam chez Jean Louis de Lorme, 1711.

Craven Elizabeth, Baroness, *A journey through the Crimea to Constantinople: In a series of letters from the Right Honourable Elizabeth lady Craven, to His Serene Highness the Margrave of Brandebourg, Anspach, and Bareith / Written in the year MDCCLXXXVI*. London: G. G. J. and J. Robinson, 1789. (Illustrated)

Glavani Xavier, *Relation de la Crimée par le S. Xaverio Glavani Consul de France à Bakche Seray Capitale de cette peninsule et premier mèdecin du Kan*, 1723, Paris: Archive National-Marine φάκελος 2 JJ 80.

Hommaire de Hell, Xavier, *Travels in the steppes of the Caspian Sea, the Crimea, the Caucasus, by Xavier Hommaire de Hell, with additions from various sources,* London, Chapman and Hall, 1847.

Pallas P. S**.**, *Travels through the Southern Provinces of the Russian Empire in the Years 1793 and 1794*, translated from the German [by W. Blagdon]. London, Strahan, 1802-1803. Επίσης, London, 1812, vol. 2, pp. 343-44. Η πρώτη έκδοση αποτελείται από 2 τόμοι, α XXIII, 552, και β XXX, 523 σελ.. Με 50 έγχρωμες εικόνες, από τις οποίες οι 43 είναι ακουαρέλες χρωματισμένες με το χέρι, οι 23 είναι διπλωμένες, και 5 διπλωμένους χάρτες. (Αντίτυπο του έργου υπάρχει στη βιβλιοθήκη της Βρετανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας στην Αθήνα.)

Reuilly, Baron Jean de.*Voyage en Crimée et sur les bords de la Mer Noire pendant l'année 1803; Suivi d'un Mémoire sur le commerce de cette mer, et de notes sur les principaux ports commerçants* …. (2), ix, (1), 302 σελ.., 2 lrg. folding maps, 3 folding plates, 2 folding tables. Engraved vignettes. Sm. 4to. Contemporary boards, inscribed by the author. Paris, Bossange, Masson et Besson, 1806. (Αντίτυπο του έργου υπάρχει στη βιβλιοθήκη της Βρετανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας στην Αθήνα.)

Macintosh, Major General, *A Military tour in European Turkey, the Crimea, and on the Eastern Shores of the Black Sea* 1395 (July 22,1854) (Αντίτυπο του έργου υπάρχει στη βιβλιοθήκη της Βρετανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας στην Αθήνα.)

Tott, François, baron de, *Mémoires du baron de Tott, sur les Turcs et les Tartares*. Amsterdam: 1784 (επίσης Hamburg 1785).

Willis, Richard, *A Short Account of the Ancient and Modern State of Crim-Tartary*, London 1787.

Διαδίκτυο

www.azov.nostos.gr

http://www.iccrimea.org/scholarly/krimbiblio.html#bks

Apendix

Πληθυσμοί χωριών Ρουμέων και Ουρούμ 1886 – 1912

	1886	1886	1886	1886	1912	1912	1912	1912
Χώρα	άτομα	άνδρες	γιναίκες	σπίτια	άτομα	άνδρες	γιναίκες	σπίτια
Σταρομπετσεβο	3.082	1.620	1.462	499	4.501	2.334	2.167	705
Μπολσαγια Καρακούμπα	1.831	914	817	291	3.081	1.805	1.276	702
Μπογατηρ	2.395	1.237	1.158	417	4.023	2.060	1.963	626
Κονσταντινοπολj	1.357	711	646	218	2.586	…	…	400
Ουλακλή	1.172	624	548	203	2.405	1.303	1.102	349
Μπολσοϊ Γιανισολj	2.348	1.224	1.124	395	4.712	2.405	2.307	774
Κομαρ	2.332	1.209	1.123	396	3.761	1.972	1.779	666
Σταρεϊ Κερμεντζίκ	2.398	1.240	1.158	436	4.196	2.116	2.080	867
Σταρο Ιγνάτιεβκα	2.460	1.252	1.208	459	3.825	1.989	1.836	693
Νοβο Ιγνάτιεβκα	758	398	360	137	1.400	739	661	244
Στήλα	2.730	1.403	1.323	472	…	…	…	…
Καρανj	2.175	1.096	1.079	390	3.961	2.049	1.912	623
Νόβο Καρανj	942	499	443	177	2.361	1.276	1.085	330
Λάσπα	1.716	910	816	326	2.844	1.425	1.372	462
Μαληϊ Γιανισολj	3.778	1.949	1.829	613	…	…	…	…
Αναδολj	1.075	530	545	178	1.644	842	802	300
Τσερδακλί	1.515	785	730	272	2.392	1.245	1.147	420
Μανγκούς	4.173	2.155	2.018	720	8.680	4.472	4.208	1000
Σταρηϊ Κρημ	1.157	570	587	216	2.252	1.159	1.093	325
Σαρτανά	3.919	1.995	1.924	619	5.398	…	…	849
Τσερμαλήκ	…	…	…	…	3.741	1.962	1.779	600
Νοβο-Καρακούμπα	3.532	1.843	1.689	544	3.298	1.717	1.581	548
Γιάλτα	3.532	1.843	1.689	544	6.056	3.094	2.962	999
Ουρζούφ	1.623	836	787	258	2.691	1.336	1.355	388

Ο κατάλογος που ακολουθεί αναφέρει τα χωριά που μιλούν την ελληνική διάλεκτο (Ρουμέοι) και την Τουρκο-ταταρική (Ουρούμοι), καθώς και τα χωριά της Κριμαίας από τα οποία μετανάστευσαν στα μέρη της Μαριούπολης. Το κείμενο είναι στην μαριουπολίτικη διάλεκτο και σε νεοελληνική γραφή η οποία δεν αποδίδει την προφορά των δασέων συμφώνων και τον ρωσικό μαλακό φθόγγο «e».

Χώρα	ιδρύθηκαν το 1780 – προέλευση

Σταρομπέσεβο	εζούσαν μόνο Ουρούμ, σιμά 200 νουμάτοι
Μπολσαγια Καρακούμπα	Ρουμέοι, 200 νουμάτοι. Λέγεται: Razdoljnoe
Μπογατηρ	Ουρούμ αχ τις χώρες Λάκα κι Μπογατήρ, 400 νουμάτοι
Κονσταντινοπολj	Ρουμέοι κι Ουρούμ αχ τις χώρες Δεμερτζί (Φουνα), Αλούστα, Ουλου-Ουζέν, Κιουτσουκ-Ουζέν, Κουρου-Ουζέν, 167 νουμάτοι, 47 σπίτια.
Ουλακλή	Ουρούμ 208 νουμάτοι, 57 σπίτια
Μπολσοϊ Γιανισολj (Beljika Novoselka)	Ρουμέοι κι Ουρούμ αχ τις χώρες Σελγκίρ, Γιενί-Σαλά (ρουμεκα), Μπασι Γιενι-Σαλα (Ουρούμ, ουρούμσκι τ' γλώσσα).
Κομαρ	Ουρούμ αχ τι Κομάρα του Κρημ, 520 νουμάτ, 120 σπίτια.
Σταρηϊ Κερμεντζικ	Ουρούμ αχ δυο χώρες Μπιγια-Σαλά κι Σουρού, 800 νουμ., 145 σπιτ.
Σταρο Ιγνατιεβκα	Gryzin κι Volokh από Καφέ, Μπαχτσισαράϊ, Καρασου-μπαζάρ, Γιεζλεβα, Μπολεchόϊ Καρα-Κομπι, Σουλταν-σαλι, Μπεchουτ-Βολόχ
Νοβο Ιγνατιεβκα	την εκαμαν Volokh (Βολόχοι) το 1885
Στηλα	Ρουμέοι αχ τη χώρα Στήλα
Καρανj Granitnie	Ουρούμ αχ τις χώρες Καράνj, Τσερκές-Κερμένj, Μάρμαρα, 400 νουμάτοι, εζούσαν σε 99 σπίτια
Νόβο Καρανj	Ουρούμ τίνες εξέβαν ας τα 1881 αχ του Καρανj (942 νουμ. 177 σπ.)
Λάσπα	Ρουμέοι αχ τη χώρα Λάσπα του Κρεμ, 236 νουμάτοι, 75 σπίτια.
Μαληϊ Γιανισολj	Ρουμέοι, το 1778 εζούσαν 235 νουμάτοι, 65 σπίτια (Kouibiechevo).
Αναδολj	Ρουμέοι το 1826 τοις εξέβαν αχ του Ανατολιϊ (Anadolu)
Τσερδακλί	Ρουμέοι , ήταν 160 νουμάτοι, 40 σπίτια (Kremenevka)
Μανγκούς (Perchotrabneve)	Ουρούμ αχ τη χώρα Μαγκούch, 200 νουμάτοι, 40 σπίτια.
Σταρηϊ Κρημ	Ουρούμ αχ τη χώρα Εσκί-Κρίμ, 180 νουμάτοι, 60 σπήτια.
Σαρτανά	Ρουμέοι αχ τη χώρα Σαρτάνα Καρασου μπαζαρσκοβο
Τσερμαλεκ	Ρουμέοι
Νοβο-Καρακούμπα	Ρουμέοι αχ τη χώρα Καρακούμπα (Krasnaja Poljana)
Γιάλτα	Ρουμέοι αχ τη Γιάλτα
Ουρζουφ (Primorskoe)	Ρουμέοι αχ τις χώρες Ουρζούφ, Χιζίλ-Tach, Μαδτζάρ

Οι εποχές στην Κριμαία σύμφωνα με ταταρικό ημερόλογιο (Πάλλας)

Στην περιγραφή της Ταυρίδας, ο Πάλλας περιέλαβε (τομ.1, σελ. 381) πληροφορίες για τον τρόπο με τον οποίο οι εγχώριοι Τάταροι διαιρούν τις εποχές του χρόνου. Είναι χαρακτηριστικό ότι ο νομαδικός, αρχικά, αυτός λαός προσαρμόστηκε στον έναν ετήσιο καλλιεργητικό κύκλο που σηματοδοτείται, όπως και στην Ελλάδα, από τις δύο εορτές των αγίων Γεωργίου και Δημητρίου, οι οποίες όπως γνωρίζουμε από ταξιδιωτικό κείμενο του 16ου αιώνα ρύθμιζαν και την ναυσιπλοΐα στη Μαύρη Θάλασσα.

Η άνοιξη (των Τάταρων) ή Μπαχάρ (Bahar) αρχίζει με τη γιορτή του Kedreles, ή του Αγίου Γεωργίου στις 23 Απριλίου (με το παλαιό ημερολόγιο) και διαρκεί εξήντα ημέρες, μέχρι τις 22 Ιουνίου. Τότε αρχίζει το Tshilla, ή το μεγάλο καλοκαίρι που λήγει την 1η Αυγούστου (π.ημ.) και διαρκεί σαράντα ημέρες. Ο Αύγουστος μήνας, έως τις 25 του μήνα αυτού, ονομάζεται στη (ταταρική) τους διάλεκτο Agostos και δεν περιλαμβάνεται σε κάποια από τις εποχές τους.

Το φθινόπωρο, ή Ghus, διαρκεί από την 26η ημέρα του Αυγούστου έως την 26η ημέρα του Οκτωβρίου, και περιλαμβάνει 51 ημέρες. Η (τελευταία) αυτή ημέρα είναι το άλλο μεγάλο πανηγύρι (festival) των Ελλήνων, που φέρει και αυτό το όνομα Kedreles, και είναι αφιερωμένο στον Άγιο Δημήτριο,τη στιγμή εκείνη του χρόνου έχει τελειώσει η συλλογή όλων των καρπών και έχει ολοκληρωθεί η οινοποίηση.

Οι τριάντα έξη ημέρες που ακολουθούν ονομάζονται ο πρώτος χειμώνας. Ακολουθούν εξήντα πέντε ημέρες (1η Δεκεμβρίου έως 4 Φεβρουαρίου) του κυρίως χειμώνα, Kysh-Tshilla. Οι υπόλοιπες 25 ημέρες του Φεβρουαρίου ονομάζονται Gudshuk-ai, ενώ οι 53 ημέρες από την 1η του Μαρτίου και μέχρι την ημέρα του Kedreles (23 Απριλίου) λέγονται Mart, και δεν περιλαμβάνονται σε καμιά από τις εποχές.

Αναφορές του 1894 για την Μαριούπολη και την Κριμαία

Ο Ευθύμιος Καράκαλος (1835-1934) ανέλαβε το 1894 αποστολή για τη διάδοση της κορινθιακής σταφίδας στη Ρωσία. Στην επιστροφή του, το 1895, δημοσίευσε το ημερολόγιο του ταξιδιού του (Αθήνα, έκδ. Ανέστη Κωνσταντινίδου) το οποίο περιέχει πολλές πληροφορίες για τον ελληνισμό της Ρωσίας.

Στις 27 Ιουλίου του 1894, ο Ε. Καράκαλος έφτασε στη Μαριούπολη της Αζοφικής. Εκεί έμεινε στο ξενοδοχείο του Κομποθέκρα από την Κεφαλληνία (ομογενής πρώτης γενιάς). Μας πληροφορεί ότι η Μαριούπολις κατοικείται από Γραικορώσους (25.000) , έλληνες δηλαδή εκ καταγωγής οι οποίοι, όμως, εκτός από λίγες εξαιρέσεις, δεν γνωρίζουν την ελληνική γλώσσα και έχουν ρωσική υπηκοότητα. Το ίδιο φαινόμενο παρατηρείται και στα 24 χωριά της περιοχής. Ο τότε πρόξενος της Ελλάδος, Καραντζάϊεφ ήταν έλληνας δεύτερης γενιάς που είχε προσθέσει ρωσική κατάληξη στο όνομα του, όπως έκαναν και πολλοί από τους ομογενείς μας.

Στο ημερολόγιο του Καράκαλου αναφέρονται οι έλληνες έμποροι της πόλης: Τομάζος, Βιτσαχτζής, Ψάλτης και Ασημάκης σημειώνοντας ότι, ήδη από το 1799 και το 1810, παραχωρήθηκαν μεγάλα προνόμια στους Έλληνες που έρχονταν να εγκατασταθούν στην Κριμαία. Επισημαίνει, επίσης, ότι και ο Μεγάλος Πέτρος, είχε εκδώσει ουκάζιο το 1710, με το οποίο προσδιόριζε τα προνόμια των Ελλήνων της Νίζνα της Μικράς Ρωσίας.

Ο Καράκαλος επισημαίνει την παρουσία Ελλήνων και στη γειτονική πόλη Βερδιάνσκα, όπου έμεινε στο ξενοδοχείο «Οδησσός», το οποίο ήταν γνωστό ως «οτέλ Παϊκος» από το όνομα του πρώτου ιδιοκτήτη, του Παϊκου. Αναφέρει ότι υπήρχε και δεύτερο ξενοδοχείο που ανήκε σε Έλληνα ονόματι Σάμιο. Η ελληνική παροικία της Βερδιάνσκα αποτελείτο κυρίως από μυκονιάτες, κεφαλλονίτες, θηραίους και χίους. Μεταξύ των οποίων διακρίνονταν ο Γεράσιμος Κούπας, ο οποίος με τον ανεψιό του Οράτιο Κούπα, επρόκειτο να πάνε να εγκατασταθουν στην Αθήνα, οι αδελφοί Κουρή, ο Ξάνθος, οι Αμπανόπουλοι, ο Παπουτζής, ο Μεταξάς, ο Κουλουμπής, ο Χοϊδάς. Αναφέρει, επίσης, τον Λάζαρο Σπαντούτο, που

εθεωρείτο ότι ήταν από τις αρχαιότερες οικογένειες στην Κριμαία, από αυτές που μετοίκησαν εκεί από την εποχή της μεγάλης Αικατερίνης, καθώς και τον Ιάκωβο Στάμπα, του οποίου η κόρη, Υπατία, ήταν δασκάλα στη σχολή Χιλλ των Αθηνών. Πρόξενος στη Βερδιάνσκα ήταν ο γνωστός δημοσιογράφος (με το ψευδ. Timeson) Χρονόπουλος,. Για την εισαγωγή σταφίδας ενδιαφέρθηκαν οι Κωνσταντίνος Ντεντελός από την Υδρα καθώς και ο καπνοπώλης Φώτιος Κωνσταντόπουλος, από τη Ζατούνα Γόρτυνος.

Φτάνοντας στο Κερτζ, στην είσοδο της Αζοφικής, αναφέρει ότι η πόλη ήταν άλλοτε ελληνική όπως συνάγεται από τον σωζόμενο ελληνικό ναό του αγίου Ιωάννη, ο οποίος είχε, κατά τις πληροφορίες του, κτιστεί πριν 1200 χρόνια και είχε ακόμα στους τοίχους επιγραφές στην ελληνική γλώσσα. Την παρουσία Ελλήνων αναφέρει και ο Πάλλας, προσδιορίζοντας ότι ασχολούντο με την αλιεία και το εμπόριο των ψαριών.

«Η κυριότερη ασχολία των ελλήνων του Κέρτς είναι η αλιεία. Πιάνουν συνήθως τριακόσιες ως τετρακόσιες χιλιάδες οκάδες ή 24 ως 30.000 poods αλιεύματα σε περίοδο ενός χρόνου. Τα διάφανα ψάρια red backs ονομάζονται Balyki και οι κοιλιές των ψαριών αυτών, που ονομάζονται Toshi, κόβονται σε λουρίδες και πασπαλίζονται με λίγο νίτρο (salpetre) πριν κρεμαστούν για να στεγνώσουν στον αέρα.(289) Παρ' όλον ότι είναι δυσκολοχώνευτα είναι περιζήτητα στην Ρωσία και στα νησιά της Ελλάδας όπου τρώγονται κατά την περίοδο των νηστειών.»(Πάλλας, σ. 290). Το ίδιο σημειώνει και ο J. Reuilly.

«Kertch Το αρχαίο Παντικάπαιον, έχει 100 σπίτια κατοικείται από Έλληνες ψαράδες, υπάρχει μια πολύ παλιά ελληνική εκκλησία.» Το 1894 πρόξενος στο Κερτζ ήταν ο Βλαστάρης από την Κύθνο (ηλικίας τότε 70 ετών). Στο Κερτζ ζούσαν, σύμφωνα με τον Καράκαλο, περίπου 1.500 «γραικοί», οι περισσότεροι από τους οποίους καταγόντουσαν από τη Μικρά Ασία. Υπήρχαν και μερικοί κεφαλλονίτες, με πιο γνωστούς τους Σβορώνο και Κεφαλά. Σχεδόν όλοι οι εδωδιμοπώλαι ήταν ελληνικής καταγωγής, ομιλούσαν ελληνικά «αλλ' εισίν οθωμανοί το θρήσκευμα». Πρόκειται για ενδιαφέρουσα πληροφορία παρουσίας ελληνοφώνων μουσουλμάνων οι οποίοι υποθέτουμε ότι ανήκαν σε εξισλαμισθέντας Πόντιους, μερικοί από τους οποίους ζουν ακόμα στην Τουρκία.

Στην Κριμαία, τέλος, στη πόλη της Θεοδοσίας «και τα πέριξ» ο Καράκαλος μας λέει ότι ενώ κατοικούνται κυρίως από γραικούς, λίγοι από αυτούς μιλούν ελληνικά. Προσδιορίζει έτσι ότι η πλειοψηφία των 10.000 κάτοικοι της Θεοδοσίας είναι όλοι «Γραικορώσοι», υπάρχουν όμως και μερικοί Έλληνες όπως ο κεφαλλονίτης Σολωμός, ο Λάμψας, ο Λαγός, κ.λπ. (Πηγή Βοβολίνης, *Μέγα ελληνικόν βιογραφικόν λεξικόν*, βιογραφία του Ε. Καράκαλου, τόμος Α΄, 490-501.)

Μια μαριουπολίτικη παραλογή

Όλα τα σύγχρονα Μαριουπολίτικα δημοσιεύματα μας παραδίδουν μια δημώδη παραλογή που αναφέρεται σε κάποια οθωμανική ναυτική αποστολή παιδομαζώματος που ήρθε στην Ταυρίδα (Κριμαία) να συγκεντρώσει (να σωρεύσει) παιδιά να τα πάει στην Πόλη. Από το θεματικό μπορούμε να υποθέσουμε ότι η παραλογή ανάγεται σε εποχή πριν να καταργηθεί το παιδομάζωμα (devshirme).

Τε καθεσιτς, αρχονδε παιδεja
κι βιγλέζητε;
Δράκοντας ήρτεν ας του περιβόλι
κι σουρέβ πουλέτσα.
Δράκοντας εν Μπουγιούκ-Μπάchις,
Άγρους μπουσουρμάνους.
Έchει του μέγα φίρμανο, με το σφραϊ ..
Προστάζει κι σουρέβει αρχόνδε πουλια.

Σαράντα πουλέτσα σορεψιν!
Τούτου του κακουσιν εκάμιν-ντου
Εκάμιν-ντου Ασσάν-Μηρζάς,
Τώρα chερίτ κι πουρπατά
να τα σώς σαράντα τιάλα.
Τα σαράντα εβγάλαν-ντα –
Πήγαν-ντα στο καράβι,
Για να τα πάγουν στην Πόλη,
Για νατς τουρκέβουν,
Σαράντα μανέτσες-μάνες
Κλαίγουν κι μουρλουγίζουν.
Κι στέξιμου δεν πέρουν.
Κλαίγουν κι τα πουλέτσα-του.
Κι αν-ντα τρομάξιν το καράβι,
Τράντα μάνες φουρκιχταν
κι δέκα μαchαιριαχταν …

(Τι κάθεστε αρχοντόπαιδα και βιγλίζετε, δράκοντας ήρθεν στο περιβόλι και μαζεύει πουλάκια. Δράκοντας στο Μπουγιούκ Μπάσις, άγριους μουσουλμάνους. Έχει του μεγάλο φιρμάνι με σφραγίδα, προστάζει και συγκεντρώνει αρχοντόπουλα, σαράντα πουλάκια μάζεψε. Τούτο το κακό έκαμε, έκαμε ο Ασσάν Μιρζάς. Τώρα χαίρεται και περπατά [….]

Τα σαράντα τα έβγαλαν, τα πήγαν στο καράβι, για να πάνε στην Πόλη να τα τουρκέψουν. Σαράντα μανίτσες μάνες, κλαίνε και μοιρολογούν, και σταματημό δεν έχουν. Κλαίνε και τα πουλάκια τους κι' αν τα τρομάξουν το καράβι. Τριάντα μάνες φουρκίστηκαν και δέκα μαχαιρώθηκαν.)

Μαριουπολίτικα δίστιχα

Πα σι πιού κουσέ να σταθού
να πιράσεις να σι δου
να πιράσεις να σι δου
να σι δου να σι χαρού
Πήρα στο χέρι μ'καραντάς
να σι γράψ' γω καϋμένα
η καρδιά σ' μη πουνές
τά ήταν ξαζανεμένα
Σούκουμ' πουρνό να φουρές
αξ του κλαίου δε μπουρώ
με τ'πλατούκι μ'ταν άκρη σ'
σφουγγού μάτι μ' τα δάκρυ σ'
Και τζικάρι μ' ας νερό
νερό σας εν ας γυαλό
δε σαμ' παρτς σι μένα
έλα πε τα μι τ' καλό
Πλατουκιούτσιν μ' σπούγκι ξα
σα παγ' ασρίτ να τ' τουνάξ'
Αγαπ'μένου μου κ'εν αδώ
ώσπου να έρτ, σα τ' φιλάξ
Μάνα τ' κιφάλι μ'πουνεί
βαλ πουντούξα γώ ας πες
Τιον να ουρεν, να μη μ' δοξ

βαλ φουτιούγια, γω σ' κάγου

[Πηγή:Φωτιάδης Κώστας, *Ο ελληνισμός της Κριμαίας*, Αθήνα, Ηρόδοτος, 1990, σ. 75.)

Πρέπει να προσθέσουμε εδώ ότι είναι σημαντικό το εκδοτικό έργο των ελληνόφωνων αλλά και ταταρόφωνων ελλήνων της Μαριούπολης από τότε που οι αρχές επέτρεψαν, και πάλι την ελληνοφωνία. Τα λογοτεχνικά και ποιητικά έργα εκδίδονται με κυριλλικούς χαρακτήρες. Ενδεικτικά αναφέρουμε τα ακόλουθα έργα:

* Κυριακόβ Λεοντή, *Τα παραμύθια των Ελλήνων της Αζοφικής*.
* Κυριακόβ Λεοντή, *Απ' το μαρέα ως τα τρία γιαλούς*. 1993
* Κυριακόβ Λεοντή, *Κοσμουκού πηγάδ*. 1994 (βλέπε εδώ στη συνέχεια)
* Κυριακόβ Λεοντή, *Καλουσύν*, τόμ. 1-2, 1995.
* Σεβτσένκο και Κυριακόβ Λ., *Πανίτς, ντου ήξερητη σεις* – (μετάφραση του Λ.Κυριάκοφ από τον Τ. Σεβτσένκο.)
* Μποροτά Β., *Χισμέτ*.
* Μπαλτζί Α., *Έλληνες της Αζοφικής*.
* Μπαλτζί Α., *Πικρό βερίκκοκο*.
* Ζάϊτσενκο Σ., *Χοροί των Ελλήνων της Αζοφικής*.
* Σόσκιν Σ., *Μωρό αιωνιότητας*.
* Γρηγόρη Μεότη *Χρυσή μου Μαιώτιδα*.
* Λασκό Ρ. και Κονόπ-Λασκό Β., *Συλλογή των μεθοδολογικών επεξεργασιών των δασκάλων της νεοελληνικής γλώσσας* (του συλλόγου των δασκάλων).
* Λασκό Ρ., Β.Κονόπ-Λασκό Β., *Εγχειρίδιο της νεοελληνικής γλώσσας για σπουδαστές.*
* Κουζμενκόβ Λ., *Μετανάστευση των Ελλήνων της Κριμαίας στη Βόρεια Αζοφική το 1778 – 1779* (Αιτίες, αποτελέσματα).
* Μάζουρ Ι.Γ., *Δύσκολη επιστροφή στον εαυτό μου*.
* Μάζουρ Ι.Γ., *Σχολεία του ζεμστβ στα ελληνικά χωριά της Αζοφικής*.
* Προτσένκο Α., *Χρόνια, παραστάσεις, τραγωδία*.

Космуку Пигадь (Kosmyky Pigadj)

Κοσμουκού Πηγάδ (1994)

Τραγοϊδα, πουγια πρατουν αναμεσα ας Ρουμεϊς κι Ουρουμς ας του Πριαζοβγια
Τραγούδια που παίζονται μεταξύ των Ρουμέων και των Ουρούμων της (περιοχής) του Πριαζόφ.
Songs that are enacted between the Roumeis and Urums of the Preazov region. Printed in Donetsk, «Donbas», 1994 , pp. 132, isbn 5-7740-0594-1, 1000 copies. Introduction by Leontii Kyriakovs, member of the Union of Ukrainian Writers. Transcribed in Greek letters
Chansons des Roumeïs et des Urums de la région de Préazof: Imprimé à Donetsk (Dombas Ukraine), 1994, 132 pp., isbn 5-7740-0594-1, 1000 copies. Introduction de Leontii Kyriakovs, membre de l'Union ukrainienne des écrivains. Transcription en caractères de l'alphabet grec.

Εισαγωγή

Πνευματικο πλουσιγια Ρουμεϊς σου Πριαζοβγια
(Ο πνευματικός πλούτος των Ρουμέων της (περιοχής) του Πριαζόφ.
The spiritual wealth of the Roumei (Greeks) in Priazov.
La richesse spirituelle des Roumeoi (Grecs) du Priazov.)

Πριαζοβικοι Ρουμεοι δεν εινι ατιτκ κοζμους τινα εμονσαν τα αρζες-τιν. Αχ το ενος ας του ενος περνουνι αχ δικα-μας παπς και πουπαπς αχιδαρκα κοζμουκου μισατετj – μυφις,

λεγενδις, τραγοϊδα, παραμυτ'α, πουγια ινυτ'αν καμια γουργα, κανα διγια σιλια πενδικατο χρονια απισου και στερα υφεραν-δα αν ατι δικαμας Ρουμεϊ ας του Κρυμ, α απατι, στερα δικαμας Ρουμεϊ, 200 χρονια απισου ιφεραν-δα αδω ας του Πριαζοβγια.

Οι ειδικοί αχ το ελληνικο προβληματικα, τυλαγα ας τα μας, αϊτς και ας τιν Γρετσια, αν του μεγα του ισταχ υρεβουν να ματ'νι δικαμας τα κοζμουκου τραγοϊδα, παραμυτ'α, μπαλλαδς. Ες τσαρα μονου να τ'αγμασκις, τυλαγα αϊτς Ρουμεϊ αχ του Πριαζοβγια μπασχαριπψαν, οχου μονου να σαχινδραισνυ, μα και να αρτα ισνυ-πα ατο που πνευμικο πλουσιγιο, πας πουγιο λε του σημερινο του βιβλιγιο, πουγιο εσιτ ας τα σερια-σας.

Αουτου του βιβλιγιο τες αβτορος. Ατο εν κολλεκτιβιστικο. Βρετ'αν ατυτκ κοσμους αναμεσα ας Ρουμεϊς, ας τυνα αλιαχ ακιρβο ατο του κοσμουκου καλουζωϊ, πουγιο κοσμους ουστραϊβαν-δου πουλα-πουλα χρονια. Πες το βιβλιγιο τεν μονου κοσμυκου, λαικα τραγοϊδα, μα εν τραγοϊδα πουγια εχνυ και αβτορις. Και πρωτα αχ τα όλα πες το βιβλιγιο εν βαλυμενα τα τραγοϊδα Ντεμιαν Μπογαδιτσα (1850-1906), Λεοντιϊ Χοναχμπεϊ (1853-1918), Γεωργιϊ Κοστοπραβ (1903-1937), Αντων Σαπουρμα (1911-1987), Λεοντιϊ Κυργιακοβ (1917).

Αν-τα τυμαζαμ αυτου του βιβλιγιο, γω ειχα βαχτ να πρατεξου πουλα Ρουμεκα χορους ας του Πριαζοβγια, να λαχαρδεψου αν πολυς χοργιατς και η καρδιγια-μ αγρικσιν-δυο, τυλαγα αν-δυο μεγα του ισταχ τακαμας Ρουμεϊ φλαγουν αουτου του βιβλιγιο, πος να λες ας τα βαρεγια και μαυρα σταλινσκι τα χρονια χουπαραϊσαν πηραν αχ Ρουμεκα τα σερια εμ τα τα ρουμεκα εφημιριδις, εμ τα Ρουμεκα σκουλιγιατα και τα τ'εατρις.

Μονου ατωρα, ας τα πενδυ-εξ στερνα χρονια ηρσαν τα καλουσινια ας Ρουμεϊς και μαγανεβουμ να υρισιμ ατο, του χασαμ. Αϊτς, ας του εκδοτικο «Ντονμπας» (προεδρος Κραβτσενκο Μπ. Φ., πρωτος συντακτυς Ριμπινετς Β. Ρ.) ειδαν φως δεκαδες βιβλιγια, πυγια τα εγραψαν τακαμας Ρουμεϊ- κουτεβουν του καλο δουλιγια πουγιο αρχισεν ατ'ανατος Γεωργιϊ Κοστοπραβς.

Γω νουνυζου, οτυς ας αουτου του βιβλιγιο, αϊτς και τυλαγα ας τα αλα-πα τα βιβλιγια πουγια ξεβανυ εμμπρου, τ'α βριτ'ουν αναγνωστυς και να μπεν πες κατ'α ένα σπιτ αμα χαρισμα, πουγιο χρασκιτ να του σαχινδραεβς πουλα-πουλα χρονια και να του αφινς ατυτς, τυς τ'α ζισνυ αχ τα μας στερα.

Λεοντιϊ Κιριακοβς: Το μελος η Ενωση τυς Συνγραφεις Ουκρανιγια

Μεταγραφή-Transcription: Дъ=δ, ντ, ь=j or ι, ы= λ, тъ= τ' or θ, ф=φ or θ, ш= σ or χ

Περιεχόμενα (ПЕРИЕХОМЕИА) – Contents – Table des Matieres

Λαϊκά τραγούδια (лаика трагойдъа)
Folk songs, Chansons populaires.
Τραγούδια που έγραψαν παλιοί και σημερινοί Ρουμέοι ποιητές
(трагодъа пуя та эграпсаи имбирны ки симерины румей пииты)
Songs written by past and actual Roumei (Greek) poets
Chansons écrites par des poètes Roumeoi d'hier et d'aujourd'hui

* Ηρταν ζαμανγια χιρλαϊμους. Εγραψιν-δου Λεοντιϊ Κυριακοβς.
* Μουρλογαμου. Εγραψιν-δου Εντουαρδ Χαντζινοβ.
* Κατουμ, κατουμ μπιζεβου. Εγραψιν-δου Εντουαρδ Χαντζινοβς.
* Ατος κι ατυ. Εγραψιν-δου Α. Π. Τσουμπαροβς.
* Αρχουνδυ Ϊορκα του τραγουδ. Εγραψιν-δου Λ. Κυριακοβς.
* Τραγοδα συ λεβεντυ-μου. Εγραψιν-δου Α. Π. Τζουμπαροβς.
* Τ'εληση. Εγραψιν-δου Εντουαρδ Χαντζινοβς.
* Ματατγια-μου. Εγραψιν-δου Εντουαρδ Χαντζινοβς.
* Μαχτανδτζαρς. Εγραψιν-δου Α. Α. Διαμαντοπουλος.
* Τερ μανουλις-πλουσους. Εγραψιν-δου Λεοντιϊ Κυριακοβς.
* Σεμπανιτς Βασγια του τραγουδ. Εγραψιν-δου Λεοντιϊ Κυριακοβς.
* Γιανατις δαϊι ας του νερο. Εγραψιν-δου Κασσανδρα Κοσταν.
* Ρουμεκα ουδραμαϊδα. Εγραψιν-δου Λεοντιϊ Κυριακοβς.
* Κριμα τουν ϊο. Εγραψιν-δου Εντουαρδ Χαντζινοβς.
* Βερα. Εγραψιν-δου Λεοντιϊ Κυριακοβς.
* Γιαριμ-αβα, χασ-λαμα. Εγραψιν-δου Λεοντιϊ Κυριακοβς.
* Βαϊ, τουν αλγου-μ πουνυ. Εγραψιν-δου Νικολαϊ Χοροσς
* Ζουρνα. Εγραψιν-δου Λεοντιϊ Κυριακοβς.
* Κατσαρανου Ιλγιους του τραγοδ. Εγραψιν-δου Λεοντιϊ Κυριακοβς.
* Βαϊ, κουρτσυτς, κουρτσυτς. Εγραψιν-δου Λεοντιϊ Κυριακοβς.
* Δρανγα Ϊορκα του τραγοδ. Εγραψιν-δου Λεοντιϊ Κυριακοβς.
* Δρακονδας σουρεβ πουλυτσα. Εγραψιν-δου Λεοντιϊ Κυριακοβς.
* Baglamaida- Μπαγλαμαϊδα. Εγραψιν-δου Στεπανς Τεμιρ.
* Ter Oglu- Τερ-Ογλου. Εγραψιν-δου Στεπανς Τεμιρ.
* Oluden- Ολουντεν. Εγραψιν-δου Στεπανς Τεμιρ.
* Koctë hërëm erinden – Κοτσυ Χυρυμ εριντεμ. Εγραψιν-δου Στ. Τεμιρ.
* Asib-garip turkusы – Ασιμπ-γαριπ τουρκουσυ. Εγραψιν-δου Στεπανς Τεμιρ.
* Bir agcacnы yarailar – Μπιρ αγτσατσνυ γιαραϊλαρ. Εγραψιν-δου Στ. Τεμιρ.
* Sevmeklide em dokur – Σεβμεκλιντε εμ δοκουζ. Εγραψιν-δου Στ. Τεμιρ.
* Hыzbala turkusu – Χυζμπαλα τουρκουσου. Εγραψιν-δου Στεπανς Τεμιρ.
* Ενα σαβατ βραδυμερ. Εγραψιν-δου Στεπανς Τεμιρ.
* Bardыm cohrah basыna- Μπαρδυμ τσοχραχ μπασυνα. Εγραψιν-δου Στεπανς Τεμιρ.
* Mindim de atыmi cыhtыm- Μιντιμ ντε ατυμι τσυχτυμ. Εγραψιν-δου Στεπανς Τεμιρ.
* Odamiz da uc yoz el bar- Ονταμιζ ντα ουτς γιοζ ελ μπαρ. Εγραψιν-δου Στεπανς Τεμιρ.
* Ουντραμαϊδα I (Παζ νερο). Εγραψιν-δου Νικολαϊ Χοροσς.
* Ουντραμαϊδα II (Παστ πουϊ κουσε). Εγραψιν-δου Νικολαϊ Χοροσς.
* Ουντραμαϊδα III (Οσα τωρα…). Εγραψιν-δου Νικολαϊ Χοροσς.
* Ουντραμαϊδα IV (Εχουμ κορη). Εγραψιν-δου Νικολαϊ Χοροσς.
* Ουντραμαϊδα V (Τρια χρονυς). Εγραψιν-δου Νικολαϊ Χοροσς.
* Φοργιασαν μας αχ τα φτυινα. Εγραψιν-δου Νικολαϊ Χοροσς.
* Νεκρουτ τραγοδ. Εγραψιν-δου Νικολαϊ Χοροσς.
* Βαϊ, κουρτσυτς, κουρτσυτς. Εγραψιν-δου Νικολαϊ Χοροσς.

* Asы haitыr- Ασυ χαϊτυρ. Εγραψιν-δου Νικολαϊ Χοροσς.
* Dzeren tai, turu tai- Ντζερεν ταϊ, τουρου ταϊ. Εγραψιν-δου Νικολαϊ Χοροσς.
* Dyeren tailer, toru tai- Ντζερεν ταϊλεν, τορου ταϊ. Εγραψιν-δου Νικολαϊ Χοροσς.
* Ucattыm dagыçine- Ουτσαττυμ νταγυτσινε. Εγραψιν-δου Νικολαϊ Χοροσς.
* Tidora edim- Τ'ιδορα εντιμ. Εγραψιν-δου Νικολαϊ Χοροσς.
* Iip içip- Ιιπ ιτσιπ. Εγραψιν-δου Νικολαϊ Χοροσς.
* Çal horoz- Τσαλ χοροζ. Εγραψιν-δου Νικολαϊ Χοροσς.
* Soldat Kosta-t tragod- Σολντατ Κωστα-τ τραγοδ. Εγραψιν-δου Νικολαϊ Χοροσς.
* Deç merlerden- Ντετς μελερντεν. Εγραψιν-δου Νικολαϊ Χοροσς.
* Ah, sыçan- Αχ, Συτσαν. Εγραψιν-δου Νικολαϊ Χοροσς.
* Çal horoz- Τσαλ χοροζ. Εγραψιν-δου Νικολαϊ Χοροσς.
* Ουδραμαϊδα. Εγραψιν-δου Ριμμα Χαραμπεντοτ.
* Τραπεζυ τραγοδ. Εγραψιν-δου Ριμμα Χαραμπεντοτ.
* Καϊμενου τραγοδ. Εγραψιν-δου Ριμμα Χαραμπεντοτ.

Κατάλογος συγγραφέων – List of authors – Liste d'auteurs

* Ντεμιαν Μπογαντιτσα (1850-1906).
* Λεοντιϊ Χοναχμπεϊ (1853-1918).
* Ζουρναντζι Φροσγια (1889-1970).
* Χριστοφορ Πανις (1885-1965).
* Γεωργιϊ Κοστοπραβ (1903-1937).
* Αντον Σαπουρμα (1911-1987).
* Λεοντιϊ Κυργιακοβ.
* Δμητριϊ Πανις.
* Βασιλιϊ Μπαχταροβ.
* Δμητριϊ Πενεζ.
* Φεντορ Σεμπανιτς.
* Λιουντμιλα Χανδελιδυ.
* Σεργκεϊ Μπυκοβ.
* Νικολαϊ Χορος.
* Γρηγοριϊ Νταντσενκο (Μεοτις).

Χρυσή μου Μαιοτίδα (του Γρηγόρη Μεότη)

Στην πρωτότυπη κυριλλική γραφή και σε ελληνική μεταγραφή

Зои му сена го хариз, Тос акра топс та идъа, Пал аксаписа го ириз, Патридъа м меотида.	Ζωή μου σενα γω χαρίζ Τος ακρα τοπς τα ειδjα, Παλ ακσαπισα γω υριζ Πατρίδα μ Μαιοτιδjα.
Го пас та влатям чахлагу Дъыкос яшларик хлядъа, Паду я сена трагудъу, Дъыком микри Элладъа.	Γω πας τα βλατιαμ τσαχλαγου Δjικος γιαšλαρικ χλιαδjα Παντού για σένα τραγουδjου Δjικόμ μικρή Ελλάδα.

Тыс идъ пури мис агапис, Ми иристы камия? Хари адамас адрефис— Дъыкимас Украния.	Τјς ιντј πουρι μις αγάπης Μη ηρηστј καμιγια; Χάρη ανταμας αντρεφής Δјικήμας Ουκρανίγια
Го оты тъелс пуру на кан Я т дъоксасу, Патридъа, Го хос та сена тъа путъан, Хриси му Меотнда!	Γω ότј τјελς πουρου να καν Για τ δјοκσάσου, Πατρίδјα, Γω χος τα σένα τјα πουτјαν, Χρυσή μου Μαιοτίδα!.

Ζωή μου σένα εγώ χαρίζω/ τους άκρα τόπους τα είδα/ Πάλι αξαπίσω εγώ γυρίζω/ πατρίδα μου Μαιοτίδα. […]

Ελληνικό Ίδρυμα Πολιτισμού (2004)¨

Με χρονολογία 27/10/04 Το Ελληνικό Ίδρυμα Πολιτισμού ανακοίνωσε στο Διαδίκτυο την οργάνωση, με την βοήθεια του Εθνογραφικού Μουσείου της Κριμαίας, της έκθεσης «Έλληνες της Κριμαίας 18ος-21ος αιώνας στην Οδησσό». Παραθέτουμε ενημερωτικά το αγγλικό κείμενο της ανακοίνωσης.

"Greeks of the Crimea: 18th c..- early 21st c." Major exhibition on the history of Hellenism in the Southern Crimea, Hellenic Foundation for Culture in Odessa

Organised by the Hellenic Foundation for Culture in cooperation with the Ethnographic Museum of Crimea, the historical and folklore exhibition "Greeks of the Crimea: 18th c..- early 21st century" will open at the HFC branch in Odessa on 27 October. The exhibition marks the culmination of folklore research conducted by the HFC branch in 16 municipalities and communities of the Crimean Peninsula (2001, 2002, 2003) in collaboration with Ukrainian scientific agencies and educational institutions.

For the first time, an attempt is being made to carry out comprehensive, multi-faceted and substantial research for the purpose of recording, systematising and studying data pertaining to the history and evolution of the Greek element in southern Ukraine, in areas where purely Greek communities display a cultural singularity in which ethnic traditions remain very much alive.



Πηγή: Ίδρυμα Ελληνικού Πολιτισμού

The exhibition coincides not only with the 10th anniversary of the Odessa branch, but also with other anniversaries considered significant for the history of Greeks in the Ukraine. It was

225 years ago when thousands of Christians departed from the Crimea, leading shortly afterwards to the founding of the city of Mariupol and some 20 villages in the wider area. Sixty years ago, Greeks again left the peninsula, this time against their will. However, despite the mass expulsions, the Greek community of the Crimea managed to survive and awaken. The aim of this exhibition is to acquaint visitors with the history and culture of the Greeks of the peninsula, as well as their contribution to the development of the country's economic, cultural and political life.

The exhibition is divided into three chronological sections: 18th c. – early 19th c., 19th c. – early 20th c. and 20th c. – early 21st c. This division facilitates a presentation of the history and culture of specific groups of ethnic Greeks who inhabit the Crimea ('Pontians', 'Thracians', 'Mariupolitans', etc.). On the basis of their origin and history, the Greeks of the Crimea can be divided into three categories:

– the descendants of migrants in the period 1774-1914, when large numbers of Greeks from the Peloponnese, the Aegean islands, Macedonia, Thrace and the eastern provinces of the Ottoman Empire sought refuge from the Ottoman yoke and the opportunity to live in an obstensibly friendly but in fact highly intractable environment.

– the wave of Pontian Greeks from the coastal regions of Asia Minor and the Black Sea (Smyrna, Constantinople, Trebizond, Erzurum, Kars, Bafra, etc.) in the period 1860-1920.

– the most recent wave- from 1992 onwards- of Greeks from the Caucasus, mainly from the areas of Tsintskaro (Tetri-Ckaro) and Tsalka (Calka), who speak different dialects (for example, those from the area of Tsintskaro are Turkic speakers of the Urum dialect, while the migrants from the area of Tsalka include both speakers of the Pontian dialect and Urum speakers).

The research has shown that groups of Greek migrants to the Crimean Peninsula are usually categorised on the basis of their place of origin. Names such as «Tripoletoi", «Matsouketoi», «Aneforitoi», «Greeks of Balaklava», «Greeks of Yalta», «Pintosoi» distinguish these groups, not only with regard to origin but also dialect and cultural particularities. Of special interest – even to the most scrupulous researchers of Greek folklore – is the Thracian community in the area of Karatsol, whose traditions remain strong despite the mass expulsions of Crimean Greeks in 1944.

The exhibition was previously held at the Ethnographic Museum of Simferopol in the Crimean capital from 23 September to 22 October 2004. A detailed exhibition catalogue will be available.

Επίλογος: Ρουμέοι και Ουρούμοι

Αναφερθήκαμε στην εισαγωγή στην ολιγωρία των, μετά το 1991, ελληνικών κυβερνήσεων να πετύχουν την αναγνώριση των ελληνόφωνων Ρουμέων και των ταταρόφωνων Ουρούμων ως «γηγενών» εθνοτήτων της Ουκρανίας. Οφείλουμε να προσθέσουμε ότι ακόμα και οι διωγμοί τους οποίους υπέστησαν 70.000 Έλληνες της Κριμαίας πριν και μετά από τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο σπάνια αναφέρονται. Αντίθετα ιδιαίτερα έντονη είναι η προβολή των Τάταρων της Κριμαίας, τόσο από τουρκικά όσο και από αμερικανικά πνευματικά ιδρύματα, επίσης γίνονται ουσιαστικές πολιτικές προσπάθειες για την εξασφάλιση των εθνοτικών τους δικαιωμάτων.

Επίσης, τόσο διεθνώς όσο και στην Ελλάδα, ελάχιστα γνωστή είναι η ύπαρξη ορθόδοξων ταταρόφωνων πληθυσμών με έντονη «ρωμαίικη» εθνοτική ταυτότητας. Ερευνόντας το Διαδίκτυο διαπιστώσαμε ότι και εκεί λίγες είναι οι μαρτυρίες για τον Ελληνισμό της Κριμαίας και της Μαριούπολης στις αγγλόφωνες, γαλλόφωνες, ιταλόφωνες και ισπανόφωνες ιστοσελίδες. Όπως σπάνια αναφέρονται οι μαζικοί εκτοπισμοί των ελληνικής καταγωγής πληθυσμών κατά την σταλινική περίοδο.

Για τον λόγο αυτό συγκεντρώσαμε εδώ μια σύντομη μαρτυρία από την ιστοσελίδα www.blacksea-crimea.com και ορισμένες βασικές αναφορές στις γλωσσολογικές μελέτες του Δρ. Αλέξανδρου Γκαρκαβέτς για τους Ουρούμους.

Αναφορές στη σύγχρονη ιστορία της Κριμαίας

The 20th century

«The 1st World War was disastrous for the last Tsar Nikolai II. Crimea and part of Ukraine were taken by German forces, and heavy losses on the battlefield, combined with food and ammunition shortages, demoralized the Russian army to the point of mutiny. The October 1917 Revolution was as much a response to the war as to general social conditions. Crimea was the scene of fierce fighting between Bolshevik forces and anti-revolutionary White Russian soldiers.

«In 1921 Crimea was established as an autonomous Republic for the Crimean Tatars within the Russian Soviet Federated Socialist republic. However, this did not prevent theTatars from suffering severely during Stalin's purges of the nineteen thirties. Another group to suffer was the Greeks, many of whom lost their farms during collectivisation. Greek schools were closed and Greek literature destroyed, as they were labelled as counter-revolutionary because of their tradition of free enterprise, their links with capitalist Greece, and their independent culture.

«The 2nd World War brought the return of German forces, which completely occupied the republic after the fall of Sevastopol in 1942, and held it until the spring of 1944. In 1945 British Prime Minister Winston Churchill, US President Franklin D. Roosevelt and Russian Secretary-General Joseph Stalin chose the Livadia Palace near Yalta as the venue for what became known as the Yalta Conference. The "big three" effectively set the stage for the cold war years which followed, but also began the discussions which led to the formation of the United Nations.

«After the end of the war Crimea lost its status as an autonomous republic because of collaboration by significant numbers of Crimean Tatars with the occupying German forces, as a result of the previous mistreatment of Tatars by the Soviet regime. In retribution, in spite of the fact that some 50,000 Tatars had fought on all fronts in the Soviet armed forces, Stalin officially abolished the Crimean Tatars as a nation, and organised the mass deportation of the entire Tatar population – some 220,000 people – to Central Asia, along with 70,000 Crimean Greeks. It was not until 1956, when USSR Premier Nikita Khruschev denounced the Tatar deportation in his speech attacking Stalin's legacy, that there was any official recognition of the terrible wrong done to the Tatar people and others. It took until the fall of the Soviet Union in the 1990s, for Tatar families and members of other deported groups to be allowed to return to Crimea in significant numbers.

Βλέπε επίσης www.blacksea-crimea.com-history

Οι Ουρούμοι και η γλώσσα τους

URUM στην ιστοσελίδα (http://www.christusrex.org/www1/pater/JPN-urum.html) Η γλώσσα των Ουρούμων είναι μια τουρκική γλώσσα που την μιλούν σε διάφορα μέρη της Ουκρανίας οι απόγονοι των αρχαίων Ελλήνων αποίκων της Κριμαίας, συγγενεύει με το ιδίωμα των Ελλήνων της Τσάλκας και του Τέτρι Τσκάρο στη Γεωργία:

English: Urum – A Turkic language spoken in several areas of Ukraine by groups of descendents of the ancient Greek colonists in Crimea. The dialect is close to the language spoken by the Greek villagers of Calka and Tetri-Ckaro in Georgia.

Français: Urum – un idiome turko-tatar parlé dans certaines régions de l'Ukraine par les decendants des anciens colons grecs venus de la Crimée. Le parlé se rapproche du dialecte des villageois de Calka et de Tetri-Ckaro en Géorgie.

Βλέπε:

Οι Ουρούμοι στην περιφέρεια του Ντονιέσκ: Urums in Donetsk Oblast

Οι Ουρούμοι στην Κριμαία πριν από το 1778: Urums in Crimea before 1778

Οι Ουρούμοι της Βόρειας Αζοφικής: Έλληνες που μιλούν μια τουρκική γλώσσα. North Azovian Urums – Greeks Speaking Turkic Language

Dr. Alexander Garkavets, Almaty, Kazakhstan http://www.christusrex.org/

The Urums are a national minority of Mediterranean and Crimean origin, residing in block in Ukraine, in 29 villages of Donetsk oblast which they have founded, in one village of Zaporozhe oblast, in Mariupol city, and also in other settlements, including Donetsk. The official name of these people is Greeks.

Urums number according to the January 12, 1989 USSR population census about 45 thousand. According to sociological estimates it is about 60 thousand. The reason for the discrepancy is that many Urums have lost their national identity and already consider themselves to be Russians or Ukrainians.

The language of Urums is close to Crimean-Tatarish, Karaimish, Armeno-Qypchaq, Gagauzish and Turkish.

On North Azovia territory Urums live since 1778. They were moved here from Crimea. Under the official version, tsarina Katherine II relocated them from Crimea on so-called free land, in order to rescue them from the Tatar yoke. In fact, since the Crimean Christians (these were Romaios and Urums, or Greeks, who spoke Greek and Turkic respectively, and also Georgians, Moldavians and Armenians) could establish a local economy, the empress sought to weaken the Crimean khanate, ruined by war, aiming to annex it to Russia. The empress' favorite count Grigory Potemkin handed to the Crimean khan tsarina's bribe, treating him like a vassal. Archbishop Ignaty Gozadinov also got his reward, being granted the metropolitan dignity one year after he rendered this service to the empire. The strategic operation worked well, and in 1783 Crimean khanate "voluntarily" yielded to the Russian empire. But for 15 thousand Christians, evicted from Crimea by deceit, the resettlement proved fatal. The majority of the people died in the wild steppe of starvation, cold and general illnesses.

Those Romaios and Urums who survived eventually did reach the promised grounds and founded 22 settlements, including Mariupol city. The Armenians founded five villages, which today are part of the city Rostov-on-Don. The immigrants got 10 dessiatinas (approx. 27,5 acres) of ground for every male and were exempted from military duty. But the government was not going to take care of their spiritual needs as Christians. The Urums and Romaios were forever deprived of government support in the field of education and culture.

During the Soviet Union era Azovian Greeks – Urums and Romaios were not regarded favorably and were enlisted in the category of foreign origin defective citizens. In the new independent Ukraine nothing is done for this national minority either. (δική μας υπογράμμιση) However they are not foreigners, they are age-old indigenous and native aboriginals of this country. It is necessary to mention that Azovian Urums and Romaios are straight descendants of those ancient Greeks, who founded thr city of Chersones on the present Sevastopol territory in 422 B.C., Theodosia and Kerch – even earlier, and then – Alupka, Alushta, Gurzuf, Evpatoria, Massandra, Foros, Sevastopol, Simferopol, Yalta and other cities of Crimea.

The Urum and Romaios self-names have a common origin – from the name of Byzantium as the new Rome and East-Roman empire capital Romi-Rome. This medieval name was preserved in the Turkish geographical name Rum Eli – the European part of Turkey, literally 'the Rum country', and in the widespread Turkic name for Greece – Urum. Originally, the Greek name Romaios meant 'inhabitant of Rome'.Tthe name Urum was used in Turkish word combinations Rum milleti, 'nation of Rome'- Greek nation, Rum halki, 'people of Rome' – Greek people, which identify not Byzantine Greeks only, but all Christian population of Turkey and Crimea including Slavs, Romanians (Moldavians), Armenians, Gagauzs, and Georgians. Today all of Azovian Romaios and Urums including turkicized Georgians and Moldavians name themselves Greeks exactly in the same way.

During their 222 years in a new area, the Urums did not receive any government support for developing their national language and culture. Between 1929-1933 the Crimean-Tatar language, instead of their native tongue, was taught in local schools. But shortly thereafter, local intellectuals were destroyed (executed). Since that time the process of Urums assimilation by Russian and Ukrainian populations was accelerated.

In late 19th century Urums as a specific ethnos, their folklore and written monuments were studied by Otto Blau, Vasily Grigorovich, archimandrite Gavryil (Rosanov), Fedor Khartakhay, and in mid 20th century by S. Niazov. The studies were occasional, and they published several small folklore works and a few pages of medieval manuscripts only.

Fundamental research of the Urum cultural heritage belongs to Dr. Alexander Garkavets, who has studied Urum problems systematically since 1973. As a result, a big Urum folklore collection came to light in 1999, published by Dr. Alexander Garkavets. The Book "Azovian Urums" includes a fundamental article about the Urums, their history, language, folklore and written monuments, about 900 songs, 400 fairy-tales and stories, 5 poems, 2 plays, 1200 proverbs and sayings in 12 dialects, as well as fragments from the four Gospels. The publication has opened to the world a people previously not known by anybody, a people residing at the very heart of Europe.

The Urum language, folklore and manuscripts has been studied out since 1973 as a result of Dr. Alexander Garkavets' initiative, at his own expense, and from September 2000, by means of a non-governmental, non-commercial, nonprofit organisation – the Center for Eurasian Studies "Desht-i Qypchaq" established by Dr. Alexander Garkavets.

His work aims to revive, preserve and develop the language and culture of a numerically small Turkic language speaking Christian minority (about 60 thousand), residing mainly in rural localities and not having education in vernacular. Distribution of published works in the area inhabited by Urums will be instrumental in stimulating their aspirations to develop a national culture and education, which is already noticeable in their reaction to the printed collection of the Urum folklore with a fundamental essay in Ukrainian (Alexander Garkavets. Azovian Urums.- Almaty: Ukrainian Culture Center, 1999.- 624 pp.).

On one hand, the works are intended for Urums – the indigenous national minority, which needs international support. On the other hand, the publication of Urum folklore, manuscripts and dictionary on Internet and on CD's will open great possibilities for scholars – turcologists and hellenists – to study the cultural heritage of this small European people previously not known to anybody.

The work done so far (records decoding, texts typing, book design making and printing of a small trial publication) did not require significant financial resources and powerful technical facilities. But today it is necessary to electronically process a significant number of songs and music tape-recordings and to arrange textual materials of the 12 Urum dialectes into an electronic dictionary. For this type of work we need the newest hardware and software. Besides, the financing of this research effort through national programmes is difficult, because this national minority resides outside of Kazakhstan – in Ukraine, and the specialists

don't live in Ukraine, but in Kazakhstan; the Urums, calling themselves Greeks, don't speak Greek, they speak a Turkic language, and they are not Moslems, but Christians. Nevertheless, the work must be pursued on an accelerated basis, because the Urums, not receiving any support from the government or international organisations, are likely to lose their language, incurring russification and ukrainisation.

The unique songs and music records, collected since 1973, are kept all the time on domestic magtapes and compact-cassettes. Urums themselves do not remember the majority of these songs and music works. Therefore, in view of the inevitable damage of ageing magtapes, the loss could turn out to be permanent.

Main scientific books of Dr. Alexander Garkavets on this matter:

– *Convergence of Armeno-Qypchaq language to Slavonic in 16-17 centuries*. Kyiv: Naukova Dumka, 1979.-100 pp. (in Russian).

– *Kamenets Chronicle*. Translation from Armeno-Qypchaq to Russian, commentaries. (In: The Otoman empire in the first quarter of the 17th century.) Moscow: Nauka,1984.- 52 pp. (in Russian).

– *The Development of the verb in Turkic languages in Ukraine*.- Moscow: INION,1986.- 192 pp. (in Ukrainian).

– *Qypchaq languages: Comanian and Armeno-Qypchaq*. Alma-Ata: Science, 1987.- 223 pp. (in Russian).

– *Turkic languages in Ukraine*. Kyiv: Naukova Dumka, 1988.- 176 pp. (in Russian).

– *Armeno-Qypchaq manuscripts in Ukraine, Armenia, Russia: Catalogue*. Kyiv: Ukrainoznavstvo, 1993.- 328 pp. (in Ukrainian).

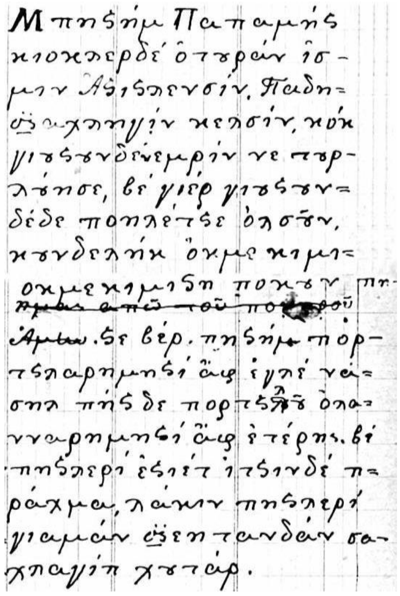
– *Azovian Urums: History, language, fairy-tales, songs, riddles, proverbs, written monuments*. Alma-Ata: Ukrainian Culture Centre, 1999.- 624 pp. (The scientific article in Ukrainian, the texts in Urum).

– *Urum dictionary*. Alma-Ata: Baur, 2000.- 632 pp. (Urum-Ukrainian).

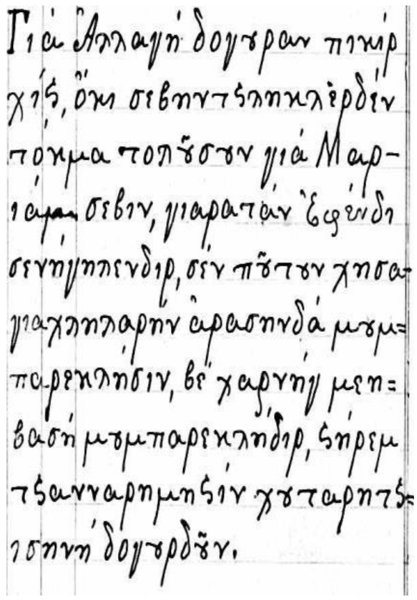
Χειρόγραφα

Παραθέτουμε δύο χειρόγραφα κείμενα που εκθέτει στο διαδίκτυο ο Δρ. Αλέξανδρος Γκαρκαβέτς, διευθυντής του Κέντρου Ευρασιατικών Σπουδών Desht Qypscha της Άλμα Άτου (Almaty), πρωτεύουσας του Καζακστάν και περιλαμβάνουν με ελληνική γραφή το «Πάτερ Ημών» και χαιρετισμό στην Παναγία, με την ελπίδα ότι θα εισακουστεί η έκκλησή του να διασωθεί η πολιτισμική παράδοση των Ουρούμων.

Πάτερ Ημών



Χαίρε Μαρία



Πηγή: Χειρόγραφο γραμμένο από τον Stepan Fedorovich Popov, 19-20ος αιώνας, χωριό Καράν (Granitne) περιοχή Telmanov επαρχεία του Donetsk (Ουκρανία).

Πηγές και παραπομπές:

*http://www.christusrex.org/www1/pater/source/urums.html
*Gargavetz Alexander, Dr. Azovian Urums: History, language, fairy-tales, songs, riddles, proverbs, written monuments.Alma-Ata: Ukrainian Culture Centre, 1999.- 624 σελ.. (Το επιστημονικό άρθρο είναι γραμμένο στα ουκρανικά και τα εθνογραφικά κείμενα στα Ουρούμ.)

*Garkavets Alexander, Dr. North Azovian Urums – Greeks Speaking Turkic Language, Άλμα Άτου, Καζακστάν (Almaty, Kazakhstan) βλέπε εδώ παραπάνω: E-mail desht_i_qypchaq@hotmail.com και qypchaq@usa.net

***Ανάκτηση**: Πλήρες λεξικό της διαλέκτου των Ουρούμων

***Download**: Full Lexicon of Urums' dialect

*Επίσης *Λεξικό της Ουρούμ* (Ουνέσκο)

http://www.unesco.kz/qypchaq/Urum_Dictionary.htm

*Ιστοσελίδα στη Δανία: www.olestig.dk/rusland-urum

Δυσλεξία: Διαγνωστική και θεραπευτική

Λέξεις-κλειδιά: *Dyslexia, Eye movement test, Hyperactivity, Impulsivity, Υπερκινητικότητα, Διόρθωση ορθογραφικής ικανότητας, Δυσλεξία, Κέντρο Δυσλεξίας και Ευφυΐας, Οφθαλ-μοκίνηση, Πρόγνωση δυσλεξίας*

Παυλίδης, Γ. Θ., Καθ. μαθησιακών δυσκολιών, Πανεπιστήμιο Μακεδονίας

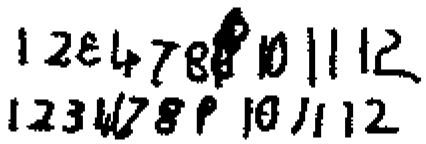
Abstract

Dyslexia is the extreme difficulty in reading, spelling, and writing, especially in transferring thought to writing. The above problems are not due to mental or psychological-environmental-educational factors, but to neurological and usually hereditary causes. Dyslexics read extremely slowly and with many errors. They often skip lines, repeat, add or remove syllables, or replace words to such an extent that sometimes they see another word and read another. They perform much better orally than in writing. That is why they are examined orally. Their mental capacity is superior to that shown by their school performance, which is heterogeneous. In addition, dyslexics are doing many grammatical errors, sticking to words, omitting punctuation marks and forgetting to put tones. They also have problems with memorization, sometimes in mathematics, and have particularly significant problems with foreign languages. They usually excel in practical lessons and fail in theory. Rarely will dyslexia be found without problems like attention deficit, impulsivity and hyperactivity. They think mainly with images. The diagnosis of dyslexia is based on psychological and educational tests. Dyslexia and attention deficit disorder usually have a genetic cause and therefore exist from birth. Therefore, prognosis in preschool through genetic-biological tests is possible and desirable through tests that are not based on reading and spelling, e.g. with our objective-biological eye movement test which proved to be extremely accurate for both prognosis of dyslexia, and attention deficit disorder.

Δυσλεξία είναι η υπερβολική δυσκολία στην ανάγνωση, στην ορθογραφία, στον γραπτό λόγο και ιδιαιτέρως στη μεταφορά της σκέψης σε γραπτό. Τα παραπάνω προβλήματα δεν οφείλονται σε νοητικούς ή ψυχολογικούς-περιβαλλοντικούς-εκπαιδευτικούς παράγοντες, αλλά σε νευρολογικά και συνήθως κληρονομικά αίτια.

Η προγνωστική και διαγνωστική αξία της οφθαλμοκίνησης

Συμπτώματα: Οι δυσλεξικοί διαβάζουν εξαιρετικά αργά και με πολλά λάθη. Συχνά πηδούν σειρές, κομπιάζουν, επαναλαμβάνουν, προσθέτουν ή αφαιρούν συλλαβές ή αντικαθιστούν λέξεις σε τέτοιο σημείο ώστε κάποιες φορές άλλη λέξη να βλέπουν και άλλη να διαβάζουν. Αποδίδουν πολύ καλύτερα στα προφορικά απ ό,τι στα γραπτά. Γι' αυτό και εξετάζονται προφορικά. Η πνευματική τους ικανότητα είναι ανώτερη από αυτήν που δείχνει η σχολική τους επίδοση, η οποία είναι ανομοιογενής. Επιπλέον, οι δυσλεξικοί είναι εξαιρετικά ανορθόγραφοι, με πολλά γραμματικά λάθη, κολλούν τις λέξεις, παραλείπουν τα σημεία στίξης και ξεχνούν να βάζουν τόνους (Εικ. 1). Επίσης, παρουσιάζουν προβλήματα στην αποστήθιση, μερικές φορές στα μαθηματικά, ενώ έχουν ιδιαιτέρως σημαντικά προβλήματα στις ξένες γλώσσες. Συνήθως αριστεύουν στα πρακτικά μαθήματα και αποτυγχάνουν στα θεωρητικά. Σπάνια θα βρεθεί δυσλεξικός χωρίς προβλήματα διάσπασης προσοχής, παρορμητικότητας και υπερκινητικότητας. Σκέφτονται κυρίως με εικόνες.



Εικ. 1. Γραφή έξυπνου Άγγλου δυσλεξικού αγοριού 8 χρονών και 8 μηνών με αναστροφές, παραλήψεις, κ.λπ.

Οι δυσλεξικοί έχουν ανώτερες ικανότητες αντίληψης χώρου και δημιουργικής σκέψης.

Η δυσλεξία είναι ιδιαίτερα παραπλανητική, καθώς δεν φαίνεται στην καθημερινή προφορική επικοινωνία, αφού οι δυσλεξικοί δεν παρουσιάζουν προβλήματα λόγου και συχνά έχουν εξαιρετική λογική και ευφυΐα. Μερικές φορές απλώς καθυστερεί η έναρξη της ομιλίας τους, η οποία όμως είναι κανονική ως προς την προφορά. Δηλαδή, στη δυσλεξία δεν υπάρχει πρόβλημα προφορικού λόγου και συνεπώς δεν τίθεται θέμα λογοθεραπείας ούτε στη διάγνωση και ασφαλώς ούτε στην αντιμετώπιση, η οποία διεθνώς είναι ψυχο-εκπαιδευτική και ως εκ τούτου πραγματοποιείται μόνον από εξειδικευμένους στις μαθησιακές δυσκολίες παιδαγωγούς και ψυχολόγους. Εξειδικευμένοι ψυχολόγοι είναι απαραίτητο να συμμετέχουν στη διαγνωστική ομάδα της δυσλεξίας, διότι χωρίς τους ψυχολόγους δεν μπορεί να γίνει η διάγνωση, αφού το τεστ ευφυΐας είναι απαραίτητο για να αποκλειστεί η νοητική υστέρηση ως αιτία του μαθησιακού προβλήματος. Το πιο επικίνδυνο και τραγικό λάθος είναι το να διαγιγνώσκεται λόγω άγνοιας ως νοητικά καθυστερημένο ένα ευφυές δυσλεξικό παιδί!

Προβλήματα αντιστροφών, αλληλουχίας, προσανατολισμού & αποστήθισης

Συχνά αντιστρέφουν τη σειρά, την αλληλοδιαδοχή, π.χ. των ημερών της εβδομάδας, των μηνών του χρόνου, των εποχών, τη σειρά των λέξεων μέσα σε μια πρόταση, κλπ. Το πρόβλημα γίνεται ακόμη σοβαρότερο όταν πρέπει να θυμούνται την αντίστροφη σειρά των προαναφερθέντων. Λιγότερο συχνά παρουσιάζουν σύγχυση προσανατολισμού-κατεύθυνσης, λόγω της δυσκολίας διάκρισης του αριστερά-δεξιά και των προβλημάτων στο ν' ακολουθούν προφορικές οδηγίες. Ακόμη παρουσιάζουν προβλήματα στη βραχύχρονη μνήμη και στην αλληλοδιαδοχή, στην αποστήθιση ποιημάτων και τραγουδιών.

Συχνά τους χαρακτηρίζει συναισθηματική ανωριμότητα, η οποία εκφράζεται και με την προτίμηση να παίζουν με παιδιά μικρότερης ηλικίας. Επίσης παρουσιάζουν και ορισμένα ιατρικά προβλήματα, όπως αλλεργίες, άσθμα, κεφαλόπονους και κοιλόπονους, που αργότερα οφείλονται στο υψηλό άγχος που τους δημιουργεί η ταπεινωτική αποτυχία στο σχολείο.

Σχέση δυσλεξίας και διάσπασης προσοχής

Η δυσλεξία συνήθως συνυπάρχει με το επίσης νευρολογικό, κληρονομικό πρόβλημα της διάσπασης προσοχής, της υπερκινητικότητας και της παρορμητικότητας [ανυπομονησίας]. Τα παιδιά με διάσπαση προσοχής συχνά δεν μπορούν να συγκεντρωθούν για όσο χρόνο χρειάζεται ώστε να τελειώσουν αυτά που αρχίζουν, είναι ανυπόμονα, ανοργάνωτα, ζωηρά, ατίθασα, αεικίνητα, βιάζονται, δεν μπορούν να περιμένουν τη σειρά τους, είναι ευέξαπτα, έντονα συναισθηματικά, άτομα της τελευταίας στιγμής και τούς λείπει η αίσθηση της οργάνωσης και του χρόνου. Η διάσπαση προσοχής εμφανίζεται συνήθως με μαθησιακά προβλήματα, αλλά μπορεί να υπάρξει και χωρίς αυτά. Όταν όμως συνυπάρχουν, τότε το

πρόβλημα γίνεται σοβαρότερο και χρειάζεται άμεση αντιμετώπιση. Τόσο στη δυσλεξία όσο και στη διάσπαση προσοχής η αναλογία αγοριών προς κορίτσια είναι διεθνώς 4 προς 1 ενώ σι Shaywitz and Shaywitz (2003) έχουν διαφορετική άποψη.

Οι δυσλεξικοί υπολογίζεται ότι αποτελούν περίπου 3-5 % του πληθυσμού. Αν όλοι οι Έλληνες δυσλεξικοί κατοικούσαν μαζί με τις οικογένειές τους στην ίδια πόλη, τότε η «Δυσλεξιούπολη» θα ήταν η 2η μεγαλύτερη πόλη και θα είχε περισσότερους από 2.000.000 κατοίκους. Όμως μόνον 1 από τα 5 δυσλεξικά Ελληνόπουλα έχουν διαγνωσθεί στην Τρίτη Λυκείου. Δηλαδή, το 80% των πραγματικών δυσλεξικών φεύγουν από το εκπαιδευτικό μας σύστημα αδιάγνωστοι.

Πρώιμα συμπτώματα

Επειδή η δυσλεξία είναι κυρίως νευρολογικής αιτιολογίας και κληρονομική (χρωμοσώματα 2, 6, 15) τα συμπτώματά της δεν περιορίζονται μόνον στην ανάγνωση και στη γραφή, αλλά διαχέονται σε ένα ευρύ φάσμα αλληλοσυνδεόμενων δεξιοτήτων που εμπεριέχονται στην ανάγνωση και που κατευθύνονται από τα ίδια ή παρεμφερή εγκεφαλικά κέντρα που υπεισέρχονται στην ανάγνωση. Συνεπώς, μπορούν να εντοπισθούν από την προσχολική ηλικία. Τα πιθανά συμπτώματα που πρέπει να προσέχουμε στην προσχολική ηλικία και στις πρώτες τάξεις του δημοτικού είναι και τα εξής: κληρονομικότητα, δυσκολίες συγχρονισμού – συντονισμού πράξεων (σχοινάκι, κεφαλιές στο ποδόσφαιρο) και διατήρησης ρυθμού-ρυθμικών κινήσεων (βηματισμός, χορός, χρονισμός). Ακόμη, παρουσιάζουν προβλήματα αλληλοδιαδοχής, όπως βραδύτερη μάθηση της αυτόματης εκτέλεσης διάφορων αλληλοδιαδοχικών κινήσεων – ενεργειών (ντύσιμο, δέσιμο κορδονιών). Το σημαντικότερο προγνωστικό, βιολογικό σημάδι της δυσλεξίας στην προσχολική ηλικία είναι η λανθασμένη οφθαλμοκίνηση (Jost,1997; Samaras and Pavlidis, 2004). Συνεπώς μπορεί να εντοπισθεί από τη προσχολική ηλικία.

Διαφορά δυσλεξίας και γενικής μαθησιακής καθυστέρησης

Για να υπάρχει η δυσλεξία πρέπει να έχει τελείως διαφορετική αιτιολογία και εξέλιξη από τη γενική μαθησιακή καθυστέρηση, η οποία οφείλεται σε χαμηλή ευφυΐα, σε αρνητικούς ψυχο-περιβαλλοντολογικούς παράγοντες (π.χ. ψυχολογικά προβλήματα, αδιάφορο και μειονεκτικό οικογενειακό περιβάλλον, κλπ) ή σε συνδυασμό των παραπάνω. Αντίθετα, η δυσλεξία δεν προκαλείται ποτέ από νοητικο-ψυχο-περιβαλλοντο-εκπαιδευτικά προβλήματα αλλά οφείλεται σε βιολογικούς παράγοντες, συνήθως κληρονομικούς. Οι δυσλεξικοί έχουν ειδική μαθησιακή δυσκολία, συνήθως υστερούν μόνο στα γλωσσικά μαθήματα και μόνον στα γραπτά, ενώ αντιθέτως τα παιδιά με γενική μαθησιακή καθυστέρηση υστερούν σε όλα τα μαθήματα και στα γραπτά και στα προφορικά.

Οι Έλληνες δυσλεξικοί κάνουν διαφορετικά ορθογραφικά λάθη από τους Άγγλους!

Η δομή της ελληνικής γλώσσας διαφέρει σημαντικά από αυτήν της Αγγλικής. Γι' αυτό, όπως αποδείχθηκε από τη συγκριτική έρευνα μεταξύ Ελλήνων και Αγγλόφωνων δυσλεξικών, που διεξήχθη σε συνεργασία μας με το Nottingham Trent University της Αγγλίας, οι Αγγλόφωνοι δυσλεξικοί κάνουν κυρίως φωνολογικά-ακουστικά λάθη [λέξεις που αλλιώς γράφονται και αλλιώς ακούγονται], π.χ. κόσμος κόζμος και δευτερευόντως οπτικά [λέξεις που ακούγονται ίδια αλλά γράφονται διαφορετικά και δεν προβλέπονται από γραμματικούς κανόνες, π.χ. μορό μωρό]. Αντιθέτως, τα λάθη των Ελλήνων δυσλεξικών είναι κυρίως οπτικά λάθη, κατόπιν γραμματικά [που παραβαίνουν τους γραμματικούς κανόνες], και μόνον λίγα είναι φωνολογικά—ακουστικά λάθη. Συνεπώς, οι Έλληνες και οι Άγγλοι δυσλεξικοί κάνουν εκ διαμέτρου αντίθετα λάθη. Άρα, οι μέθοδοι διάγνωσης και αντιμετώπισης των Άγγλων δυσλεξικών δεν είναι κατάλληλες για τους Έλληνες δυσλεξικούς (Pavlidis & Giannouli, 2003).

Ο διαφορετικός δυσλεξικός εγκέφαλος

Ο δυσλεξικός εγκέφαλος είναι διαφορετικά κατασκευασμένος στα λεκτικά του κέντρα (Geschwind,1986) αλλά ιδίως στο magnocellular υποσύστημα του οπτικού συστήματος (Stein, 2004). Δηλαδή, έχουν πιο διευρυμένη κεντρική όραση που παρεμποδίζει τη λειτουργία της περιφερικής όρασης, με αρνητικές συνέπειες στην ανάγνωση αλλά ταυτόχρονα παρέχει σημαντικά πλεονεκτήματα στη ζωή. Γι' αυτό οι δυσλεξικοί σκέφτονται περισσότερο με εικόνες παρά με λέξεις και συνεπώς οι εγκέφαλοί τους λειτουργούν συντριπτικά ταχύτερα από τον κοινό εγκέφαλο. Αποτέλεσμα αυτής της βιολογικής τους υπεροχής, είναι οι δυσλεξικοί εφευρέτες (Edison, Einstein κ.λπ.).

Θεωρίες αιτίων της δυσλεξίας

Στο τέλος του 19ου αιώνα και στην αρχή του 20ου οι Οφθαλμίατροι και κατόπιν οι νευρολόγοι ήταν οι πρώτοι που «ανακάλυψαν» επιστημονικά τη δυσλεξία. Επομένως, ήταν φυσιολογικό γι' αυτούς να δώσουν αιτιολογική έμφαση στην όραση και τις δυσλειτουργίες της. Όμως οι γιατροί έχασαν το ενδιαφέρον τους και περί τα μέσα του τελευταίου αιώνα, οι παιδαγωγοί ανέλαβαν δράση και καθώς η επαγγελματική τους γνώση περιοριζόταν κυρίως στη γλώσσα, φυσιολογικά σ' αυτή δόθηκε έμφαση και έτσι και η αιτιολογία στράφηκε προς τα εκεί. Καθώς οι αιτίες της δυσλεξίας είναι νευρολογικές, οι νευρολόγοι, οι της Ιατρικής της υψηλής τεχνολογίας, οι γενετιστές και οι βιολογικοί ψυχολόγοι άρχισαν να ασχολούνται ξανά, τουλάχιστον ερευνητικά, με τη δυσλεξία και έτσι η έμφαση αργά, αλλά σταθερά ισορροπεί μεταξύ θεωριών γλώσσας και όρασης (Stein, 2004). Είναι απορίας άξιον πώς θα μπορούσε να ήταν διαφορετικά αφού η κανονική ανάγνωση δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς την όραση ή τη γλώσσα. Οι τόσες πολλές θεωρίες για τις αιτίες της δυσλεξίας είναι σημάδι ανώριμης επιστήμης. Μήπως θα έπρεπε να μιλάμε όχι για δυσλεξία αλλά για δυσλεξίες; Σίγουρα τα είδη των ορθογραφικών λαθών δεν αποτελούν αποδεκτό κριτήριο θεμελίωσης υποκατηγοριών της δυσλεξίας. Ποια είναι όμως τα αποδεκτά κριτήρια και πώς μπορούν οι υποκατηγορίες να διαχωριστούν; Αντικειμενικά και βιολογικά κριτήρια είναι τα προτιμητέα.

Μία έγκυρη θεωρία, π.χ. της νευρο-αλληλοδιαδοχής και οφθαλμοκίνησης (Παυλίδης, 1981, 1981A 1990, 2004) πρέπει τουλάχιστον να μπορεί να περιγράφει ή ακόμη καλύτερα να προβλέπει την πραγματικότητα, π.χ. τα υπάρχοντα ποικίλα ερευνητικά ευρήματα και τη συμπτωματολογία τους. Η νευρολογική αιτιολογία της δυσλεξίας υπαγορεύει τουλάχιστον τις εξής δύο θεμελιώδεις αρχές: 1. Την παγκόσμια έκφρασή της σ' όλες τις φυλές, γλώσσες και πολιτισμούς, και 2. Όταν η υποτιθέμενη αιτία της δυσλεξίας έχει επιτυχώς θεραπευτεί, τότε υποχρεωτικώς το πρόβλημα και τα συμπτώματά του πρέπει επίσης να εξαφανιστούν. Συνεπώς, καμία θεωρία δεν μπορεί να ληφθεί σοβαρά υπόψη όταν αντίκειται στις παραπάνω δύο θεμελιώδεις αρχές.

Όμως, ορισμένες θεωρίες δυστυχώς παραβιάζουν τις παραπάνω δύο θεμελιώδεις αρχές και συνεπώς είναι αμφισβητήσιμες, π.χ. η θεωρία της φωνολογικής ενημερότητας (Shaywitz and Shaywitz, 2003). Αυτή η δημοφιλής αλλά φθίνουσα θεωρία πρεσβεύει ότι το πρόβλημα της δυσλεξίας οφείλεται στη δυσκολία των δυσλεξικών να αντιστοιχίσουν την οπτική εικόνα του γράμματος (μόρφημα) με την ακουστική του έκφραση (φώνημα). Η θεωρία αυτή βασίστηκε στην ασταθή αντιστοιχία των μορφημάτων και των φωνημάτων της Αγγλικής γλώσσας (άλλα βλέπεις και άλλα διαβάζεις). Όμως, αν η θεωρία αυτή ήταν σωστή, τότε: 1. Δεν θα έπρεπε να υπάρχει δυσλεξία σε γλώσσες με σχεδόν απόλυτα σταθερή αντιστοιχία μορφημάτων και φωνημάτων (ό,τι βλέπεις διαβάζεις), π.χ. Ελληνική, Τουρκική, Φιλανδική, κ.λπ. Όμως η πραγματικότητα την διαψεύδει διότι υπάρχει δυσλεξία σ' όλες αυτές τις

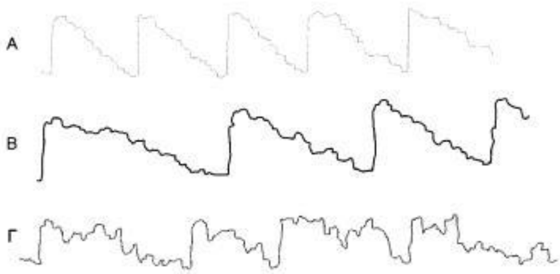
γλώσσες. 2. Όταν το παιδί διδαχθεί και μάθει τέλεια την αντιστοιχία μορφημάτων και φωνημάτων, τότε θα πρέπει αυτομάτως να διαβάζει χωρίς πρόβλημα, δηλαδή να θεραπευθεί η δυσλεξία του (πράγμα που αποδεδειγμένα δεν συμβαίνει). Άρα, και για τις δύο προαναφερθείσες θεμελιώδεις αιτίες (αλλά και για πολλούς άλλους σημαντικούς λόγους), η φωνολογική θεωρία δεν υποστηρίζεται από τα δεδομένα (Pavlidis and Giannouli, 2003).

Υποκειμενική η διάγνωση διεθνώς

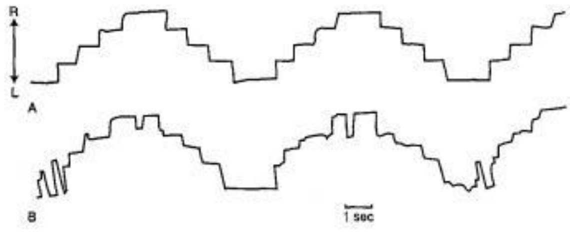
Η διάγνωση της δυσλεξίας βασίζεται σε σταθμισμένα ψυχολογικά και εκπαιδευτικά τεστ, που δυστυχώς δεν υπάρχουν στη χώρα μας. Η φιλοσοφία της διάγνωσης είναι η δια της εις άτοπον απαγωγής. Δηλαδή, για να γίνει διάγνωση δυσλεξίας, θα πρέπει ένα παιδί να έχει θετικούς όλους τους νοητικούς και ψυχο-περιβαλλοντο-εκπαιδευτικούς παράγοντες που επηρεάζουν τη μάθηση και παρόλα αυτά να υστερεί τουλάχιστον 1,5 – 2 χρόνια στην ανάγνωση σε σχέση με τα παιδιά της ηλικίας του. Άρα, το νωρίτερα που μπορεί να πραγματοποιηθεί με αξιοπιστία η διάγνωση είναι η Β΄; δημοτικού. Μόνον με αντικειμενικά βιολογικά τεστ που είναι ανεξάρτητα από την ανάγνωση και την γραφή μπορεί να γίνει η διάγνωση ενωρίτερα, όπως π.χ. είναι το αντικειμενικό τεστ της οφθαλμοκίνησης που επιτρέπει τη διάγνωση από την προσχολική ηλικία επειδή είναι βιολογικό και συνεπώς, δεν βασίζεται στην ανάγνωση ή τη γραφή.

Οφθαλμοκίνηση

Η οφθαλμοκίνηση και η ανάγνωση αναπτύσσονται παράλληλα, ενώ η οφθαλμοκίνηση αποτελεί την πλέον ενδεδειγμένη μέθοδο μελέτης των συστατικών της ανάγνωσης, ιδιαιτέρως διότι κατά τη διάρκειά της ο έλεγχος της οφθαλμοκίνησης γίνεται ασυνείδητα. Μάλιστα τα αποτελέσματα πρόσφατης μελέτης έδειξαν ότι η οφθαλμοκίνηση αντανακλά την αναγνωστική ικανότητα των ελληνόπουλων 1-3ης τάξης με απόλυτη ακρίβεια, ώστε να μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως αντικειμενικό τεστ της ανάγνωσης (Teflioudi, 2004). Η οφθαλμοκίνηση αντικατοπτρίζει τον τρόπο λειτουργίας ή δυσλειτουργίας του εγκεφάλου και δεν έχει σχέση με την ποιότητα της όρασης. Γι' αυτό σχεδόν όλα τα νευρολογικά προβλήματα σε όλες τις εκφράσεις τους (π.χ. Πολλαπλή Σκλήρυνση, Μυασθένεια, Σχιζοφρένεια, Πάρκινσον, AIDS, κλπ) αντανακλώνται από τα πρώιμα στάδιά τους στην οφθαλμοκίνηση. Επειδή η δυσλεξία αλλά και η διάσπαση προσοχής έχουν νευρολογική βάση, γι' αυτό επίσης αντανακλώνται στην οφθαλμοκίνηση. Η διάγνωση και ο βαθμός του προβλήματος της δυσλεξίας και της διάσπασης προσοχής επιτυγχάνονται με μοναδική ακρίβεια με το βιολογικό τεστ οφθαλμοκίνησης (γνωστό ως τεστ Παυλίδη), το οποίο διαγιγνώσκει αντικειμενικά και με εξαιρετικά μεγάλη ακρίβεια τη δυσλεξία, τη διάσπαση προσοχής και την παρορμητικότητα (= ανυπομονησία) και μάλιστα από την προσχολική ηλικία (Jost,1997; Samaras and Pavlidis,2004). Είναι τεστ ταχύτατο, ακριβές, ασφαλές και απλό, αφού το μόνο που κάνει ο εξεταζόμενος είναι σιωπηλά να παρακολουθεί ένα φωτεινό ερεθισμό στην οθόνη του Η/Υ. Η παρουσίαση των ερεθισμών, η καταγραφή και η ανάλυση γίνονται αυτομάτως από το σύστημα που ανέπτυξε ο συγγραφέας. Το τεστ οφθαλμοκίνησης, είναι αναγνωρισμένο με διεθνή διπλώματα ευρεσιτεχνίας (ΗΠΑ, Γαλλία, Αγγλία, Καναδάς, κλπ). Ίσως είναι αξιομνημόνευτο ότι η πλήρως αυτοματοποιημένη τεχνολογία μας της οφθαλμοκίνησης χρησιμοποιείται διεθνώς σε γνωστά πανεπιστήμια, π.χ. Harvard, Boston, Penn State, Columbia, Φιλανδίας, Δανίας, κ.λπ.)



Εικόνα 2. Οι οφθαλμοκινήσεις του κανονικού και του αργού αναγνώστη έχουν το σχήμα σκάλας [Α,Β], σε αντίθεση με του δυσλεξικού [Γ]. Κάθε σκάλα αντιπροσωπεύει την ανάγνωση μίας σειράς κειμένου.



Εικόνα 3. Τεστ Οφθαλμοκίνησης (Παυλίδη) (α) κανονικού αναγνώστη, σχήμα σκάλας (β) δυσλεξικού καθώς παρακολουθούν τα φωτάκια που ανάβουν διαδοχικά από τα αριστερά προς τα δεξιά & αντιθέτως.

Πρόγνωση

Η πρόγνωση είναι ο στόχος. Η δυσλεξία και η διάσπαση προσοχής συνήθως έχουν γενετική αιτία και επομένως υπάρχουν από τη γέννηση. Άρα, η πρόγνωση στην προσχολική ηλικία μέσω γενετικών — βιολογικών τεστ είναι δυνατή και επιθυμητή μέσω τεστ που δεν βασίζονται στην ανάγνωση και στην ορθογραφία, π.χ. με το αντικειμενικό-βιολογικό μας τεστ της οφθαλμοκίνησης που αποδείχτηκε εξαιρετικά ακριβές τόσο για την ακριβή πρόγνωση της δυσλεξίας (Jost, 1997) όσο και της διάσπασης προσοχής (Samaras and Pavlidis, 2004). Δεν υπάρχει ανώτατο όριο ηλικίας για την διάγνωση ή την αντιμετώπιση-θεραπεία, αλλά το χθες είναι προτιμότερο από το σήμερα και το σήμερα από το αύριο.

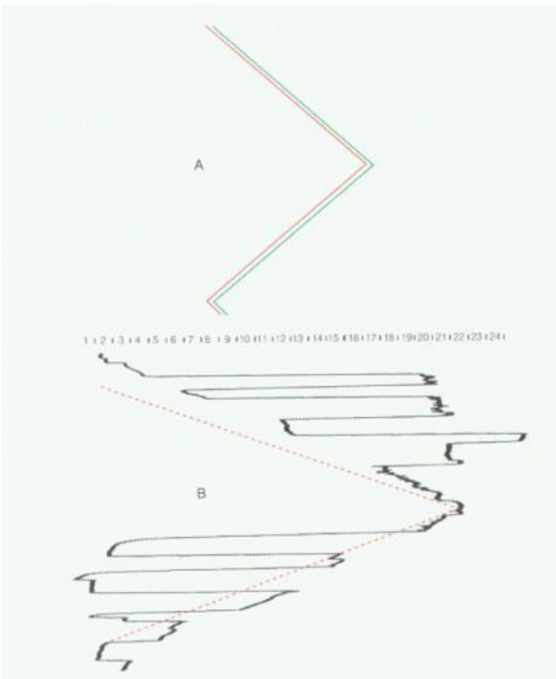
Όπως είναι γνωστό, διεθνώς η διάγνωση της διάσπασης της προσοχής γίνεται με ερωτηματολόγια και κλινικά, άρα είναι υποκειμενική η αξιολόγηση. Είναι δε ιδιαιτέρως δύσκολη στην προσχολική ηλικία, επειδή δεν υπάρχουν αξιόπιστες νόρμες και συμπτωματολογία. Η ανάγκη για αντικειμενική-βιολογική διάγνωση είναι προφανής. Γι’ αυτό ίσως αξίζει να γίνει ειδική αναφορά στην έρευνα (32 παιδιών προσχολικής ηλικίας, 4-6 ετών) που πρόσφατα πραγματοποιήθηκε με τον μεταπτυχιακό φοιτητή μου Π. Σαμαρά, σε συνεργασία με πανεπιστήμιο του Λονδίνου (Samaras and Pavlidis, 2004), χρησιμοποιώντας το τεστ μας της οφθαλμοκίνησης. Στην έρευνα αυτή διερευνήθηκαν αν: 1. Υπάρχει στατιστικά σημαντική σχέση ανάμεσα στην οφθαλμοκίνηση, στη διάσπαση προσοχής και παρορμητικότητα, και 2. Αν με το βιολογικό τεστ οφθαλμοκίνησης Παυλίδη μπορεί να διαγνωσθεί αντικειμενικά σε παιδιά προσχολικής ηλικίας η διάσπαση προσοχής και η παρορμητικότητά τους. Η αρχική διάγνωσή τους πραγματοποιήθηκε με το ερωτηματολόγιό μας και με το DSM-IV.

Η οφθαλμοκίνηση μετρήθηκε με το πλήρως αυτοματοποιημένο σύστημα καταγραφής και ανάλυσης, που ο συγγραφέας ανέπτυξε. Μελετήθηκαν τέσσερα υποτέστ του τεστ μας διάρκειας 30 δευτερολέπτων το καθένα. Με τη στατιστική μέθοδο της Discriminant Analysis, με βάση τα αποτελέσματα του τεστ της οφθαλμοκίνησης-Παυλίδη, κατηγοριοποιήθηκαν τα παιδιά σε κανονικά και με διάσπαση προσοχής. Η ακρίβεια του τεστ της οφθαλμοκίνησης ήταν εξαιρετικά υψηλή (93.1%) σε σχέση με την κατηγοριοποίηση που βασίστηκε στο DSM-IV. Δηλαδή, το τεστ μας της οφθαλμοκίνησης σε προσχολική ηλικία μπορεί με ακρίβεια να διαγνώσει βιολογικά τη διάσπαση της προσοχής και την παρορμητικότητα. Είναι βέβαια κοινά παραδεκτό ότι η ακριβής διάγνωση, η κατανόηση και η αποδοχή της κατάστασης αποτελούν τους θεμέλιους λίθους της επιτυχούς αντιμετώπισης.

Αντιμετώπιση

Πολλές εκπαιδευτικές μέθοδοι αντιμετώπισης έχουν αναπτυχθεί διεθνώς, αλλά πολύ λίγες έχουν επιστημονικά αξιολογηθεί. Σπάνια μια θεραπεία μπορεί να είναι αποτελεσματική χωρίς την ακριβή διάγνωση, τη δυναμική-συνεχόμενη εξατομικευμένη προσαρμογή στις ανάγκες του κάθε παιδιού και χωρίς την αντίστοιχη ψυχολογική υποστήριξη. Οι μη-βιολογικές μέθοδοι θεραπείας δεν μπορούν εύκολα να μεταφερθούν από τη μια γλώσσα στην άλλη.

Η ακριβής διάγνωση υπαγορεύει το εξατομικευμένο πρόγραμμα ψυχο-εκ παιδευτικής υποστήριξης που πρέπει να εφαρμοστεί, ώστε να βοηθηθεί το παιδί να βελτιώσει την αυτοεκτίμηση και αυτοπεποίθησή του για να μπορέσει να ανταποκριθεί κατάλληλα στις απαιτήσεις του σχολείου και της ζωής.



Εικόνα 4. Οφθαλμογράφημα [Α] κανονικό, [Β] Έντονη Διάσπαση Προσοχής. Η ευθεία γραμμή (κόκκινη) απεικονίζει την πορεία του σταθερά κινούμενου φωτεινού σημείου ενώ η διασπασμένη (μπλε) καταγράφει την πορεία του βλέμματος που το ακολουθεί. Όπου η προσοχή -βλέμμα είναι επικεντρωμένο επάνω στο κινούμενο φωτάκι, οι 2 γραμμές συμπίπτουν [Α]. Όπου η γραμμή του βλέμματος διασπάται εκεί διασπάται και η προσοχή. Όσο πιο πολύ απομακρύνεται από την ευθεία τόσο περισσότερο διασπάται η προσοχή [Β]

Η μέθοδός μας η οποία αναπτύχθηκε μετά από πολύχρονες έρευνες (από το 1978) στην Αγγλία, τις ΗΠΑ και την Ελλάδα καθώς και σε συνεργασία με τα Ευρωπαϊκά κράτη, βασίζεται στην αξιοποίηση της προηγμένης τεχνολογίας και των δυνατοτήτων που προσφέρουν οι Η/Υ και τα πολυμέσα [multimedia] σε συνδυασμό με αποδεδειγμένα αποτελεσματικές ψυχο-εκπαιδευτικές αρχές της μάθησης αλλά και στη γνώση του τρόπου λειτουργίας του εγκεφάλου. Ο ακριβής συνδυασμός όλων αυτών επιτυγχάνει σημαντικά πιο γρήγορη και αποτελεσματικότερη μάθηση (Lynch at al.,1997; Katana,2002; Katana and Pavlidis,2004; Hatziphilippidou and Pavlidis,2004).

Με την έρευνα που έγινε από τους Katana and Pavlidis (2004) σε συνεργασία με το Brunel University, αξιολογήθηκε η αποτελεσματικότητα της μεθόδου μας στη διόρθωση της ορθογραφικής τους ικανότητας. Συμμετείχαν 20 δυσλεξικά ελληνόπουλα (4 κορίτσια και 16 αγόρια, μέση ηλικία.=9,5 ετών). Όλα τα παιδιά είχαν διαγνωσθεί ως δυσλεξικά στο Κέντρο Δυσλεξίας και Ευφυΐας, στη Θεσσαλονίκη. Πριν ξεκινήσει το πρόγραμμα αντιμετώπισης, τα παιδιά αξιολογήθηκαν στην ορθογραφία σε κείμενο καθ' υπαγόρευση (αντίστοιχα της ηλικίας τους), καθώς και στην αυτοσχέδια ορθογραφία. Αμέσως μετά την ημι-ολοκλήρωση του προγράμματος αντιμετώπισης, η ορθογραφική επίδοση των παιδιών επαναξιολογήθηκε όπως και προηγουμένως. Η στατιστική ανάλυση κατέδειξε σημαντική βελτίωση στην επίδοση των παιδιών στην ορθογραφία (Πίν. 1).

Πίνακας 1. Αριθμός και είδη ορθογραφικών λαθών Πριν & Μετά την αντιμετώπιση με τη Μέθοδό μας

ΠΟΣΟΣΤΟ ΛΑΘΩΝ % Κατηγορίες Λαθών	ΠΡΙΝ	ΜΕΤΑ	ΑΝΑΛΟΓΙΑ	P <
Τονισμός	76	8	9	0,000
Στίξη	40	2	20	0,002
Αντικαταστάσεις Γραμμάτων	14	4	3	0,000
Οπτικά	32	7	4	0,000
Γραμματικά	31	5	6	0,000

Τα αποτελέσματα ήταν ιδιαιτέρως ενθαρρυντικά. Στο πολύ σύντομο χρονικό διάστημα της αντιμετώπισης των μόλις 5.6 μηνών, βελτιώθηκε σημαντικά η ορθογραφία των παιδιών κατά 5 έτη. Ενδεικτικά, κατά μέσο όρο η πρόοδος των δυσλεξικών παιδιών ήταν 10 φορές ταχύτερη από την κανονική – σχολική τους πρόοδο. Μάλιστα στον τονισμό βελτιώθηκαν ακόμη περισσότερο (21 φορές ταχύτερη). Η τόσο σημαντική βελτίωσή τους επιβεβαιώθηκε και από το οικογενειακό τους περιβάλλον. Συνεπώς, η αποτελεσματικότητα της μεθόδου Παυλίδη είναι κλινικά αλλά και πειραματικά-αντικειμενικά αποδεδειγμένη. Τα αποτελέσματα την καθιστούν την πλέον αποτελεσματική μέθοδο που αναφέρεται στην διεθνή βιβλιογραφία. Τα θετικά ποσοτικοποιημένα αποτελέσματα επιβεβαιώνουν τόσο τις προβλέψεις των έμπειρων εκπαιδευτικών (Lynch at al., 1997), όσο και τα από ετών γνωστά θετικά κλινικά αποτελέσματά της.

Από την έρευνα που διεξήχθη από τους Hatziphilippidou and Pavlidis (2004), απεδείχθη ότι η εφαρμογή της μεθόδου στην ανάγνωση είχε επίσης εξαιρετικά αποτελέσματα. Στην έρευνα συμμετείχαν 28 δυσλεξικοί μαθητές, αγόρια και κορίτσια ηλικίας από 7,4 μέχρι 11,6 ετών και εξετάστηκαν δύο φορές, πριν και μετά την εκπαίδευση. Η εξέταση περιελάμβανε δύο κείμενα ανάγνωσης και δύο λίστες λέξεων. Οι μαθητές εκπαιδεύτηκαν ατομικά με τη Μέθοδό μας στην ανάγνωση και στην ορθογραφία για 5.6 μήνες. Τα μαθήματα ήταν προσαρμοσμένα στις ιδιαίτερες αδυναμίες και δυνατότητες του κάθε μαθητή ξεχωριστά. Τα αποτελέσματα έδειξαν ότι η ταχύτητα στην ανάγνωση βελτιώθηκε σημαντικά ($P<0,05$) και στα δύο κείμενα (21% – 27%). Σημαντική βελτίωση σημειώθηκε και στην ακρίβεια της

ανάγνωσης (20% – 31%). Επιπλέον, τα αποτελέσματα από τις λίστες λέξεων έδειξαν σημαντική βελτίωση στην ταχύτητα ανάγνωσης (12% και 18% αντίστοιχα). Τέλος, η σημαντικότερη βελτίωση σημειώθηκε στις επαναλήψεις λέξεων (54%) καθώς και στις παραλείψεις λέξεων (97%). Από ετών χρησιμοποιούμε κλινικά το οφθαλμοκινητικό biofeedback στις ΗΠΑ και στην χώρα μας.

Οφθαλμοκινητικό Biofeedback

Μετατρέψαμε την διαγνωστική μας μέθοδο της οφθαλμοκίνησης και σε θεραπευτική. Μέσω του οφθαλμοκινητικού biofeedback ο εγκέφαλος ενημερώνεται ηλεκτρονικά εντός ελαχίστων χιλιοστών του δευτερολέπτου για τα ασυνείδητα σφάλματά του που μετατρέπονται σε συνειδητά και έτσι αυτοδιορθώνεται. Η επιστημονικά καταξιωμένη μέθοδος του biofeedback εφαρμόζεται ευρέως στη νευρολογία, ψυχιατρική και ψυχολογία. Το οφθαλμοκινητικό biofeedback έχει μόνον θετικά αποτελέσματα, χωρίς τις γνωστές παρενέργειες των φαρμάκων.

Συμπεράσματα

Μολονότι τα αίτια της δυσλεξίας είναι νευρολογικά, οι επιπτώσεις και η αντιμετώπισή της είναι κυρίως ψυχο-εκπαιδευτική και αποτελεσματική. Η έγκαιρη και ακριβής διάγνωση πρέπει να συνδυάζεται με την αποδοχή της κατάστασης, την κατανόηση και με τη θετική αντιμετώπιση του δυσλεξικού παιδιού. Όπως είναι γνωστό, τα παιδιά και ιδιαιτέρως τα δυσλεξικά, είναι πολύ πιο ευαίσθητα στην απόρριψη. Όχι συγκρίσεις και αρνητική κριτική. Τονίζουμε και επαινούμε τα σωστά, την προσπάθεια, χωρίς να επιμένουμε στα λάθη. Τα προβλήματα των δυσλεξικών στην ανάγνωση και στην ορθογραφία αντιμετωπίζονται αρκετά επιτυχώς, αλλά το πρόβλημα της μεταφοράς της σκέψης στα γραπτά καθώς και η διάσπαση προσοχής τους πάντοτε είναι η αχίλλειος φτέρνα των δυσλεξικών. Η στοργική, ενθαρρυντική και η αξιοπρεπής αντιμετώπιση των δυσλεξικών, επιφέρουν θετικά αποτελέσματα τόσο στον ψυχολογικό όσο και στον μαθησιακό τομέα. Βελτιώνεται-αλλάζει η ζωή τους και η ζωή της οικογενείας τους. Η τεχνολογία των Η/Υ θα εξαφανίσει τα μαθησιακά προβλήματα των δυσλεξικών στην ανάγνωση και στην ορθογραφία, αφού ήδη ο Η/Υ διαβάζει οτιδήποτε υπάρχει στη μνήμη του αλλά και γράφει αλάθητα αυτά που προφορικά υπαγορεύουμε. Άρα, το μόνο που ευτυχώς πάντοτε θα παραμείνει είναι το δημιουργικό και εφευρετικό μυαλό των δυσλεξικών.

Βιβλιογραφία

Geschwind N. (1986) 'Dyslexia, Cerebral Dominance, Autoimmunity, and Sex Hormones'. In. Pavlidis, G. Th. & Fisher. D. (eds). (1986) 'Dyslexia: Neuropsychology and Treatment'. Chichester, J. Wiley and Sons.

Hatzifilippidou D. and Pavlidis, G.Th. (2004) "The effectiveness of the Pavlidis multimedia method on the reading performance of Greek dyslexic and LD pupils". Paper presented at the 5th World Congress on Dyslexia, Thessaloniki, 23-27 August.

Jost J. (1997) 'The prognosis of learning disabilities via the Pavlidis Test (Ophthalmo- kinesis) in Czechia'. Paper presented at the 4th World Congress on Dyslexia, Chalkidiki, Greece, 23-26 September.

Katana V. (2001) 'Investigation into the effectiveness of Pavlidis Multimedia Method (PMM) on the Spelling Remediation of Dyslexic – LD Pupils'. M.Phil. Thesis, Brunei University, England.

Katana V, and Pavlidis GTh. (2004) "How effective is the Pavlidis multimedia method for the treatment of Greek dyslexic's spelling". Paper presented at the 5th World Congress on Dyslexia, Thessaloniki, 23-27 August.

Lynch L. Pavlidis GTh, Jackson A, Evans R. (1997) “Formative Evaluation of a Multimedia System for Improving Childrens’ Spelling Skills”. Paper presented at the 4th World Congress on Dyslexia, Chalkidiki, Greece, 23-26 September.

Pavlidis GTh. (1981) ‘Do eye movements hold the key to dyslexia?’ Neuropsychologia, 19, 57-64.

Pavlidis GTh, Miles TR. (eds.) (1981) ‘Dyslexia Research and its Applications to Education’. Chichester: J. Wiley and Sons.

Pavlidis GTh. (1990) (ed) “Perspectives on Dyslexia: Volume I. Neurology, Neuropsychologyand Genetics”. Chichester, J. Wiley and Sons.

Pavlidis GTh. (1990) (ed) “Perspectives on Dyslexia. Volume II. Cognition, Language and Treatment”. Chichester, J. Wiley & Sons.

Pavlidis GTh, Giannouli V. (2003) ‘Spelling Errors Accurately Differentiate USA-English Speakers from Greek Dyslexics. Implications for Causality and Treatment’. In: Joshi, R.M., Leong, C.K & Kaczmarek, L.J. (eds) ‘Literacy Acquisition: The Role of Phonology, Morphology and Orthography’. Washington, IOS Press.

Pavlidis GTh. (2004) ” Dyslexia in Perspective and Prospective”. Paper presented at the 5th World Congress on Dyslexia, Thessaloniki, Greece, 23-27 August. Παυλίδης Γ.Θ. (2004) «Δυσλεξία, Μαθησιακές δυσκολίες & Οφθαλμοκίνηση: Η υπεροχή της διαφορετικότητας». Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα (υπό έκδοση).

Samaras P, Pavlidis G.Th. (2004) “Can ophthalmokinesis (Pavlidis test) objectively prognose – diagnose preschoolers at high-risk for ADHD?”. Paper presented at the 5th World Congress on Dyslexia, Thessaloniki, Greece, 23-27 August.

Shaywitz ES, Shaywitz BA. (2003) ‘Dyslexia Specific Reading Disability’. Pediatrics in Review, Vol. 24, N. 5, 147-153.

Stein J. (2004) “The Magnocellular Hypothesis of Developmental Dyslexia”. Paper presented at the 5th World Congress on Dyslexia, Thessaloniki, Greece, 23-27 August.

Teflioudi A. (2004) The Psychology of Eye Movements and Reading Development. Their relationship for good, average and poor readers. A study of Greek pupils from grades 1 to 3. Unpublished Ph.D. Thesis, Brunei University, England.

Teflioudi A., Pavlidis GTh. (2004) ‘The Biological Diagnosis of Reading Efficiency via Eya Movements’. Paper presented at the 5th World Congress on Dyslexia,Thessaloniki, Greece, 23-27 August.

Tzivinikou S. (2002) “Potential discriminative factors for dyslexia: A predictive statistical model based on the PAVLlDIS QUESTIONNAIRE distinguishing 8-9 year-old dyslexic and non-dyslexic control Greek children. Validity and potential predictive efficiency’s considerations”. Unpublished Ph.D. Thesis, Brunei University, England.

«Το Χρυσοβεργουλί» και «Ο βασιλιάς φίδι»

Λέξεις κλειδιά: *Αφηγηματική τέχνη, Λαϊκή αφήγηση, Μαγικό παραμύθι, Παραμύθι, Παραμυθιακή πλοκή, Προφορική παράδοση, Υποκειμενικό βάθος*

Τριαντάφυλλος Μπαταργιάς, καθηγητής μουσικής, Πολιτισμικές Σπουδές, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο

Abstract

"Chrysovergouli" is a fairy tale from Leros Island in Dodecanese recorded in 2004 and "The King Snake" fairy tale from Kakasd, in Hungary, recorded in 1950. The study of these two fairy tales is at the same time a general look at the characteristics of the fairy tale as a genre, in rules, its aesthetic and stylistic features, the functions and the actors (based on the morphology of Prop), the highlighting of the local elements and the recognition of the fairy-tale types. This essay is limited to the first parts of the two fairy tales.

Το «Χρυσοβεργουλί» είναι ένα παραμύθι από τη Λέρο καταγεγραμμένο το 2004 και «Ο βασιλιάς φίδι» παραμύθι από το Κακάσντ της Ουγγαρίας, καταγεγραμμένο το 1950. Η μελέτη αυτών των δύο παραμυθιών αποτελεί ταυτόχρονα και μια γενικότερη ματιά στα χαρακτηριστικά του παραμυθιού ως είδους, στους κανόνες, τα αισθητικά και υφολογικά του γνωρίσματα, στις λειτουργίες και τα δρώντα πρόσωπα (με βάση τη μορφολογία του Propp), στην ανάδειξη των τοπικών στοιχείων και την αναγνώριση των παραμυθιακών τύπων. Η μελέτη περιορίζεται στα πρώτα μέρη των δύο παραμυθιών.

Το λαϊκό παραμύθι, αποτελεί συστατικό μέρος τόσο της ιστορίας του λαϊκού πολιτισμού, όσο και της ζωντανής ελληνικής πραγματικότητα Η τοπική ιδιαιτερότητα και η πολυμορφία αντανακλάται και στην προφορική παράδοση, ενώ ο προφορικός λόγος τροφοδοτεί πάντα τις διαπροσωπικές σχέσεις και την πολιτισμική επικοινωνία των παλαιότερων με τις νεότερες γενιές[1]. Ως καλλιτεχνικό δημιούργημα, το παραμύθι, διέπεται από την ενόραση, από τη δυνατότητα να μηδενίζει τη συμβατική έννοια της πραγματικότητας και να καθιστά φανερό το άγνωστο, το μυστηριώδες, απελευθερώνοντας και χειραφετώντας τη φαντασία. Στο παραμύθι παίρνει σάρκα και οστά μια εντελώς αυτόνομη μορφή πραγματικότητας που βρίσκεται πέρα από τους φυσικούς νόμους και την εμπειρία[2].

Αρχίζοντας έτσι από τα πιο γενικά και καθολικά χαρακτηριστικά των παραμυθιών μπορεί να επισημανθεί ότι η υπόθεση εκτυλίσσεται σε έναν απροσδιόριστο παρελθοντικό χρόνο: «*Ήτανε μια φορά…*» (Το Χρυσοβεργουλί) ή «*Έγινε πολύ παλιά κι ακόμα πιο παλιά…*» (Ο βασιλιάς φίδι). Πριν από την έναρξη της αφήγησης ο ακροατής βρίσκεται στον πραγματικό χρόνο (κατά τον οποίο οι άνθρωποι συνευρίσκονται, λένε και ακούνε το παραμύθι) με την έναρξη της διήγησης γρήγορα περνά στον χρόνο της μαγείας, πράγμα που συντελείται και χάρη στις τυπικές ενάρξεις των παραμυθιών[3]. Τα εισαγωγικά αυτά μοτίβα[4] απομονώνουν ταυτόχρονα το παραμύθι από την πραγματικότητα και με αυτή την έννοια αποτελούν τα κλειδιά επικοινωνίας με έναν άλλο, διαφορετικό κόσμο: «*Με εκείνο το μια φορά κι έναν καιρό ο αφηγητής παίρνει τον ακροατή μαζί του […] σε ένα μακρινό ακαθόριστο παρελθόν.*

[1] Βλ. και στο Καπλάνογλου 2004, 19.

[2] Αυδίκος 1995, 32.

[3] Χατζητάκη-Καψωμένου 2002, 109.

[4] Ως παραμυθιακό μοτίβο μπορούμε να ορίσουμε γενικά την τυπική, στερεότυπη μορφή που έχει πάρει ένα θέμα και με την οποία επαναλαμβάνεται στους διάφορους τύπους παραμυθιών. Βλ. Μερακλής 1999, 237.

[…] Η αρχή του παραμυθιού είναι η αρχή για ένα παιγνίδι, όπου το ζητούμενο είναι η απόδραση από την πραγματικότητα»[5].

Στο Χρυσοβεργουλί, πέρα από τα παραπάνω χαρακτηριστικά, το τοπικό γλωσσικό ιδίωμα συμβάλλει στη δημιουργία ενός ιδιαίτερα αφηγηματικού και αναπαραστατικού τρόπου για να ζωντανεύει, να δραματοποιεί και να χρωματίζει τα παραμυθιακά δρώμενα, αλλά και στη διατήρηση της μαγικής ατμόσφαιρας και του ενδιαφέροντος των ακροατών (επάει στο σπίτι, τον εβάνει σε μια τσανάκα μέσα και κάθε μέρα ήφερνε ψωμάκι και του 'ριχνε κι ήτρωένε).

Στοιχεία της αφηγηματικής τέχνης[6], όπως το ευχάριστο κλίμα (για το οποίο μάς προδιαθέτει η αισιόδοξη εισαγωγή: - Πατέρα μου, πατέρα μου, βρήκα έναν κάβουρα! […] Μα, που θα τον σκοτώσω!), διακρίνονται στο Χρυσοβεργουλί, ενώ η λιτή κι απέριττη φράση, η απλότητα και η σχηματικότητα της περιγραφής που χαρίζει στο παραμύθι αφηγηματική πυκνότητα, η νοικοκυρεμένη πορεία στην αφήγηση, ο συχνός διάλογος σε ευθύ λόγο και η εύρυθμη ροή του λόγου, είναι παρόντα και στα δύο παραμύθια.

Το μαγικό και υπερφυσικό, το απίστευτο και απίθανο περιεχόμενο, χαρακτηριστικά που αφορούν τη σχέση του παραμυθιού προς τον κόσμο αλλά και της σχέση του ακροατηρίου του προς την αφήγηση είναι επίσης καθοριστικά. Σύμφωνα με τον Luthi «*το παραμύθι είναι μια περικλείουσα τον κόσμο περιπέτεια που λέγεται με έναν άμεσο και εξιδανικευτικό τρόπο*»[7]. Έχει μια ιδιόμορφη σχέση με την πραγματικότητα, μια σχέση που φτάνει στην υπερφυσικότητα και στο μαγικό. Ο Γ. Μέγας παρατηρεί: «*ο κόσμος του παραμυθιού είναι φανταστικός, εντελώς ιδιόρρυθμος, αυτόχρημα ονειρώδης δεν έχει σχέση με την πεζότητα. Τον χαρακτηρίζει η παιδική αντίληψις δηλ. παρουσιάζει τα γεγονότα όπως τα βλέπει η φαντασία του παιδιού που στερείται της πείρας της ζωής*»[8]. Ο κάβουρας στο Χρυσοβεργουλί μιλάει και λέει στην ηρωίδα: «*Μην τρομάζεις κι ήμουνα η τύχη σου*». Αλλά και το φίδι, πριν γίνει ακόμη βασιλιάς, είπε: «*Μητέρα, χρειάζομαι μια σύντροφο*».

Η μαγική ιδιότητα του παραμυθιού προσθέτει ακόμη το γνώρισμα της μεταμόρφωσης[9]: Όλοι μπορούν να αλλάξουν μορφή. Οι άνθρωποι μπορούν να γίνουν ζώα ή αντικείμενα και αντιστρόφως. Ο κάβουρας μεταμορφώνεται σε παλικάρι, το φίδι σε πρίγκιπα. Ενταγμένο αυτό το χαρακτηριστικό στην παραμυθιακή αφήγηση, συμβάλλει στη διαμόρφωση του υπερφυσικού χαρακτήρα, αλλά και στην κατάργηση της διαχωριστικής γραμμής ανάμεσα στον πραγματικό και τον υπερφυσικό κόσμο.

Ακόμη ένα κοινό χαρακτηριστικό των δύο παραμυθιών (όπως και γενικότερα του παραμυθιού), είναι πως οι διαπροσωπικές σχέσεις, τα συναισθήματα και ο εσωτερικός κόσμος των ηρώων εκφράζονται κυρίως μέσω της δράση Ο έρωτας της ηρωίδας στο Χρυσοβεργουλί εκδηλώνεται με την προσπάθεια να μάθει το όνομα του άντρα τη Στο Βασιλιά δράκοντα με την προσπάθειά του φιδοβασιλιά να πείσει τη μητέρα του να βρει και να φέρει την κόρη για να την κάνει γυναίκα του. Αυτό που ενδιαφέρει είναι η περιπέτεια. Για αυτό οι μορφές αποδίδονται σχηματικά, χωρίς να συνοδεύονται από λεπτομερή περιγραφή των σωματικών χαρακτηριστικών[10] ενώ οι ήρωες είναι επίπεδοι, δίχως

---

[5] Αυδίκος 1995, 40.

[6] Βλ. περισσότερα για τα χαρακτηριστικά αυτά και στο Αναγνωστόπουλος 1995, 64 κ.ε.

[7] Αναφέρεται στο Αυδίκος 1995, 35.

[8] Μέγας 1977, 171.

[9] Οι μεταμορφώσεις σε ζώα πολύ συχνές στα παραμύθια αφορούν και τα δύο φύλα και μαρτυρούν έμμεσα και ίσως ακατανόητα, τις απόπειρες να επανέλθουν οι άνθρωποι στην παραδεισιακή κατάσταση της αρμονικής συνύπαρξης ζώου και ανθρώπου –κατάσταση που προηγήθηκε του κυνηγετικού σταδίου της ανθρωπότητας, στο οποίο και τοποθετείται χρονικά η σταδιακή απομάκρυνσή του. Βλ. Αυδίκος 1995, 184.

[10] Αυδίκος 1995, 37.

εσωτερικότητα ή -σύμφωνα με τον Μ. Μερακλή- δεν έχουν «υποκειμενικό βάθος»[11]. Συναφές με το παραπάνω γνώρισμα είναι η αποφυγή των πραγματολογικών και ψυχολογικών περιγραφών. Η ομορφιά, επίσης, δεν περιγράφεται αυτή καθαυτή, μόνο δηλώνεται η επενέργειά της: ένας πρίγκιπας τόσο όμορφος, που μπορούσε κανείς να κοιτάζει περισσότερο τον ήλιο παρά αυτόν (Ο βασιλιάς φίδι). Γιατί, βασικό γνώρισμα του παραμυθιού είναι ότι μετατρέπει το εσωτερικό σε εξωτερικό, με το να βγάζει προς τα έξω τις ψυχικές καταστάσεις, χωρίς να «αναλώνεται» στην περιγραφή της ψυχικής κατάστασης του ήρωα[12].

Και στα δύο αποσπάσματα εμφανίζεται επίσης έντονο και το στοιχείο της αντίθεσης: εναλλάσσονται στιγμές έντασης και χαλάρωσης, αγωνίας και ανακούφισης, αναμονής και εκπλήρωσης για την τύχη των ηρώων που προωθούν τη δράση. Από την άλλη, οι καταστάσεις που παρουσιάζονται είναι συνήθως ακραίες - τα πρόσωπα, τα χρώματα, οι κοινωνικές συνθήκες[13]. Η ευτυχία και η δυστυχία είναι απόλυτε Το μαγεμένο βασιλόπουλο περνά από την κατάσταση της ανυπαρξίας στον γάμο με την ηρωίδα: Μια μέρα εκεί που ήτανε ο κάβουρας, ανοίγει και βγαίνει ένα παλικάρι -«μην τρομάζεις κι ήμουνα ή τύχη σου», λέει. «Στο παραμύθι αρέσουν όλα το ακραία», υποστηρίζει ο Luthi, και ο Στίλπων Κυριακίδης παρατηρεί σχετικά: «*Όλα κυμαίνονται μεταξύ δύο ακροτήτων. Ή είναι πολύ μεγάλα ή είναι πολύ μικρά, ή πολύ ωραία ή πολύ άσχημα, ή πολύ καλά ή πολύ κακά, ή πολύ έξυπνα ή πολύ κουτά*»[14]: Θεέ μου δεν αξίζω να έχω ένα παιδί; [...] Γιατί μου έστειλες αυτό το φοβερό τέρας; (Ο Βασιλιάς φίδι). Μελετώντας τα παραμύθια ως λογοτεχνικά δημιουργήματα ο Δανός λαογράφος Alex Orlik χρησιμοποίησε τον όρο «νόμος» (που χρησιμοποιούν οι θετικές επιστήμες), για να καταδείξει την επαναληπτικότητα των παραπάνω χαρακτηριστικών - μηχανισμών[15], ενώ ο Vladimir Propp, με τον όρο «μορφολογία» πρότεινε ένα σύστημα κατάταξης και περιγραφής των παραμυθιών με βάση τη δομή τους[16].

Από τα στοιχεία που αποτελούν το μαγικό παραμύθι, διακρίνει στοιχεία μεταβλητά (τα ονόματα και τις ιδιότητες των προσώπων) και στοιχεία σταθερά (τις πράξεις που αυτά εκτελούν, δηλαδή τις λειτουργίες τους). Αυτό που έχει σημασία για τη δομή του παραμυθιού είναι η λειτουργία των προσώπων[17] σε σχέση με την εξέλιξης της αφήγησης και όχι ο τρόπος με τον οποίο κάθε φορά αυτά τα πρόσωπα εκτελούν αυτή τη λειτουργία[18]. Ως λειτουργία, επομένως, εννοείται η ενέργεια ενός δρώντος προσώπου που ορίζεται από

---

[11] Αυδίκος 1995, 37.

[12] Μαλαφάντης 2006, 25.

[13] Αυδίκος 1995, 38.

[14] Μαλαφάντης 2006, 29.

[15] Ενδεικτικά, ο νόμος της έναρξης, της κατάληξης, της επανάληψης, των τριών ή του αριθμού τρία, της δυαδικότητας ή των δύο προσώπων επί σκηνής, της επίτασης ή κορύφωσης κ.ά. Αναφέρονται στο Μαλαφάντης 2006, 33-35.

[16] Με την ανάλυση που εφάρμοσε σε ένα δείγμα 100 ρωσικών παραμυθιών θέλησε στην ουσία να προσβάλει το ως τότε κυρίαρχο ταξινομικό σύστημα των Aarne και Thompson, το οποίο έθετε ως ταξινομική βάση τα του δράματος πρόσωπα. Βλ. Χατζητάκη-Καψωμένου 2002, 77.

[17] Σύμφωνα με τον Propp, στην παραμυθιακή δράση εμπλέκονται σε πρώτο πλάνο τρία πρόσωπα: ο πρωταγωνιστής, ο ανταγωνιστής και ο δωρητής, εκείνος δηλαδή που προσφέρει τη βοήθειά του στον πρωταγωνιστή για να επιτύχει αυτός τον στόχο του. Όταν αναφέρονται και άλλα πρόσωπα, άτομα προσκείμενα στον πρωταγωνιστή, αυτά βρίσκονται σε δεύτερο πλάνο. Βλ. Χατζητάκη-Καψωμένου 2002, 113.

[18] Για τον Propp τα ρωσικά μαγικά παραμύθια αποτελούνται από μια σειρά από τριανταμία λειτουργίες, που ξεκινούν από μια δολιοφθορά και καταλήγουν στην αναίρεσή της. Δεν είναι απαραίτητο να υπάρχουν και οι τριανταμία λειτουργίες σε κάθε παραμύθι, παρουσιάζονται όμως πάντα με την ίδια σειρά. Από την σταθερή ανάπτυξη αυτών των λειτουργιών προκύπτει το σχήμα του μαγικού παραμυθιού και επομένως όλα τα μαγικά παραμύθια ανήκουν στον ίδιο τύπο σε ό,τι αφορά στη δομή του. Βλ. Καπλάνογλου 1998, 35-36.

την άποψη της σημασίας της για την πορεία της δράσης[19]. Ο Propp παραθέτει τον κατάλογο των λειτουργιών που εντόπισε, δίνοντας με μια σύντομη φράση το περιεχόμενο καθεμιάς, έναν συνοπτικό ορισμό της και ένα σύμβολο που χρησιμεύει στη σχηματική σύγκριση της δομής των παραμυθιών[20]. Οι ήρωες, τα κύρια πρόσωπα του παραμυθιού δηλαδή, σύμφωνα με τον ίδιο είναι επτά ως προς τον αριθμό, και διαγράφουν το καθένα το δικό του κύκλο δράσης[21].

Η δράση και στα δύο παραμύθια εκτυλίσσεται γύρω από τέσσερα κάθε φορά πρόσωπα. Στο Χρυσοβεργουλί έχουμε την κόρη με τον ψαρά πατέρα της, το όμορφο παλικάρι (που πριν ήταν κάβουρας) και τη ζητιάνα που πήγε στο σπίτι του Στον Βασιλιά φίδι τον γιο (το παλικάρι που πριν ήταν φίδι) με τη βασίλισσα μητέρα του, τη βασιλοπούλα του γειτονικού βασιλείου και τη μάγισσα στην οποία εκείνη προστρέχει. Μετά από την αρχική κατάσταση των παραμυθιών (η οποία χωρίς να είναι λειτουργία αντιπροσωπεύει ωστόσο ένα σπουδαίο μορφολογικό στοιχείο)[22], ακολουθούν οι λειτουργίες:

Στο Χρυσοβεργουλί, ο πατέρας δίνει στην κόρη του μια εντολή[23], η οποία παραβαίνεται[24]: «*Πιάστονε, σκότωσέ τον*», λέει. «*Μα», λέει «που θα τον σκοτώσω!*». Ο κάβουρας κατόπιν μεταμορφώνεται[25] και γίνεται ο γάμος[26]. Ωστόσο η ζητιάνα, ως ανταγωνιστικό πρόσωπο, παρεμβάλλεται στην ευτυχία του ζευγαριού[27]: «*Α*», της λέει, «*πρέπει να μάθεις τ' όνομα τ' αντρός σου. Δεν είναι σωστό αυτό*». Η κόρη παρασύρεται και πείθεται[28]: […]«*Θες το όνομά μου, για εμένα θέλεις;*» «*Τ' όνομά σου!*»[…], με αποτέλεσμα να χάσει τον αγαπημένο της[29].

Στο «Ο βασιλιάς φίδι», η έλλειψη ενός προσώπου απαντάται δυο φορές[30]: Στην αρχή η βασίλισσα ικετεύει το Θεό να της δώσει ένα παιδί. Αργότερα, που το παιδί μεγαλώνει, επιθυμεί με τη σειρά του μια σύντροφο. Και τα δύο αιτήματα ικανοποιούνται[31]. (Στη δεύτερη περίπτωση μάλιστα στέλνει τη μητέρα του για να τη φέρει)[32]. Ακολουθούν η σκηνή της μεταμόρφωσης, η σκηνή με τη μάγισσα που τίθεται στη διάθεση της κόρης για να τη βοηθήσει[33] και η εξαφάνιση που προκαλείται από την ίδια την ηρωίδα με το κάψιμο του φιδίσιου τομαριού του μαγεμένου πρίγκιπα[34].

Η Φιλανδική Σχολή αντιμετώπισε το παραμύθι ως ιστορία, που μπορεί να τυποποιηθεί και να κατηγοριοποιηθεί[35]. Υπόθεση ή τύπος, όπως έχει επικρατήσει να λέγεται, είναι η

---

[19] Χατζητάκη-Καψωμένου 2002, 77.

[20] Propp 1991, 31-77.

[21] Αναγνωστόπουλος 1995, 41. Επίσης, Propp 1991, 87-88.

[22] Propp 1991, 32.

[23] Propp 1991, II: Στον ήρωα προβάλλεται μια απαγόρευση.

[24] Propp 1991, III: Η απαγόρευση παραβαίνεται.

[25] Propp 1991, XXIX: Στον ήρωα δίνεται μια νέα όψη.

[26] Propp 1991, XXXI: Ο ήρωας παντρεύεται.

[27] Propp 1991, VI: Ο ανταγωνιστής επιχειρεί να ξεγελάσει το θύμα του.

[28] Propp 1991, VII: Το θύμα ενδίδει στην απάτη κι έτσι παρά τη θέλησή του βοηθάει τον εχθρό.

[29] Propp 1991, VIII: Ο ανταγωνιστής προξενεί φθορά ή ζημία.

[30] Propp 1991, VIIIa: Κάτι δεν αρκεί σε κάποιο από τα μέλη της οικογένειας, επιθυμεί να έχει κάτι.

[31] Propp 1991, XIX: Η αρχική δυστυχία ή έλλειψη εξαλείφεται.

[32] Propp 1991, IX: Η έλλειψη γνωστοποιείται, απευθύνουν στον ήρωα παράκληση ή εντολή.

[33] Propp 1991, XIV.

[34] Propp 1991, VIII.

[35] Κατά τους οπαδούς της μεθόδου, το γεγονός ότι ένα παραμύθι μαρτυρείται με πολλές μορφές σε διαφορετικά μέρη και σε διαφορετικές χρονικές περιόδους οφείλεται στο ότι η μορφή που απέκτησε στον τόπο της γέννησής του διαφοροποιούνταν καθώς αυτό διαδιδόταν από τόπο σε τόπο και από γενιά σε γενιά. Μελετώντας όλες της σύγχρονες παραλλαγές ενός έργου από τις διάφορες γεωγραφικές περιοχές, αναλύοντας τη διήγηση στα επεισόδια από τα οποία απαρτίζεται και κάθε επεισόδιο στα συστατικά του στοιχεία, θα καταφέρει ο μελετητής να αποκαταστήσει το

αυτοτελής αφήγηση, μια ιστορία που, όπως παρατηρεί και ο Κυριακίδης, είναι αρθρωμένη «*εις όλον οργανικόν και πεπλεγμένον, έχον αρχήν, μέσον και τέλος*»[36] Πολλές φορές διαμορφώνονται τοπικοί τύποι ενός παγκόσμιου παραμυθιακού τύπου, που έχει παρεκκλίνοντα γνωρίσματα, και έτσι αποκτά μια ιδιαίτερη φυσιογνωμία. Τότε οι τύποι αυτοί ονομάζονται υπότυποι ή «οικότυποι»[37]. Ο γάμος μιας κόρης με κάποιον που εμφανίζεται ως ζώο ή τέρας, αλλά αποδεικνύεται πανέμορφος νέος, συγκροτεί ένα παλαιότατο και ευρύτατα διαδεδομένο θέμα και αναπτύσσεται σε μια σειρά από διαφορετικές παραμυθιακές πλοκές[38]. Σε αυτό το θέμα στηρίζονται και τα δύο υπό εξέταση παραμύθια και με αυτή την έννοια μπορούμε να πούμε πως ανήκουν στον ίδιο παραμυθιακό τύπο. Πιο συγκεκριμένα είναι δυνατόν να τα εντάξουμε στον παραμυθιακό τύπο AT 425[39]. Μια ανάπλαση του παραπάνω θέματος στην Ελλάδα και στην Τουρκία εμφανίζεται με τη μορφή του υποτύπου 425D –vanished husband learned of by keeping Inn- μια κόρη που δεν πρέπει να αποκαλύψει την ταυτότητα του συζύγου της[40]. Σε αυτόν τον τύπο συνδυάζονται τα μοτίβα και των δύο παραμυθιών: η ατεκνία, η μεταμόρφωση[41], ο γάμος, το απαγορευμένο όνομα, το κάψιμο του δέρματος, η εξαφάνιση.

Η θαυμαστή γέννηση από στείρους γονείς, που προκειμένου να αποκτήσουν παιδί συμβιβάζονται με οτιδήποτε, ακόμα και ζώο, αποτελεί συνηθισμένο εισαγωγικό μοτίβο σε διαφορετικά παραμύθια. Τα παιδιά που γεννιούνται με τη μορφή ζώου εξαιτίας της άστοχης ευχής των γονιών τους, πρέπει να περάσουν πολλές περιπέτειες για να αναγεννηθούν με την ανθρώπινη μορφή τους, να παντρευτούν και να ζήσουν ευτυχισμένα[42].

Ωστόσο, το εισαγωγικό επεισόδιο στο Χρυσοβεργουλί παραπέμπει σε ένα θαλασσινό περιβάλλον που χαρακτηρίζει τον τόπο του παραμυθιού. Η εικόνα είναι αντιπροσωπευτική των ανθρώπων που ζουν κοντά στη θάλασσα, αφού ο πατέρας εργάζεται ως ψαράς. Από το ύφος της διήγησης νιώθουμε πως η κόρη του, που τον βοηθά, παίζει αβίαστα με το νερό και βρίσκεται στο φυσικό της περιβάλλον. Από τα γλωσσικά στοιχεία του παραμυθιού μπορούμε, χωρίς ιστορικές πληροφορίες, μπορούμε να φανταστούμε μια τοπική «ιστορία» έχοντας ως στοιχεία και επιχειρήματα τις λέξεις, που κάθε μία τους κουβαλάει ένα ολόκληρο παρελθόν, την προσωπική της περιπέτεια μέσα στην ιστορία. Από το ύφος, το λεκτικό, το συντακτικό, τη μορφολογία, κυρίως όμως από τους ήχους των λέξεων (ήτρωένε, κλειέται) μπορούμε να σκιαγραφήσουμε την ψυχοσύνθεση των ανθρώπων του τόπου, από όπου προέρχεται το παραμύθι. Οι μαλακοί, στρωτοί ήχοι στο Χρυσοβεργουλί, η απαλή προφορά των λέξεων, παραπέμπει πιθανότατα σε κατοίκους ήπιους, αγαθούς και

αρχικό κείμενο, το «αρχέτυπο». Από την άσκηση της μεθόδου προέκυψαν ορισμένα εξαιρετικά χρήσιμα εργαλεία, όπως ο κατάλογος των παραμυθιών Aarne Thompson (AT). O Aarne κατέταξε τα παραμύθια σε τρεις βασικές κατηγορίες: Παραμύθια για ζώα, Μαγικά ή κυρίως παραμύθια (όπου εδώ απαντά και η θεματική υποκατηγορία: γάμος με μαγικό σύζυγο η τύχη ή η υπόσχεση των γονέων αναγκάζουν τους ήρωες να παντρευτούν με κάποιο σύζυγο-ζώο) και ευτράπελα. Βλ. στο: Χατζητάκη-Καψωμένου 2002, 72-75 και στο Αυδίκος 1995, 92.

[36] Αναφέρεται στο Αυδίκος 1995, 84.

[37] Αυδίκος 1995, 84.

[38] Βλ. και στο Καπλάνογλου 1998, 57.

[39] Αγγελοπούλου και Μπρούσκου 1999, 659 κ.ε.

[40] Καπλάνογλου 1998, 83, και Αγγελοπούλου και Μπρούσκου 1999, 681 κ.ε.

[41] «*Ο ζωομορφισμός ανάγει το παραμύθι σε πολύ μακρινό παρελθόν, στον άγριο άνθρωπο, που ανήκει ουσιαστικά στο ζωικό βασίλειο κι αναπτύσσει μέσα από την ανθρώπινή του διάσταση, μία μόνο πλευρά του. Αν όμως προσέξουμε την σταθερότητα της αναπαράστασης του συζύγου-ζώου, παρατηρούμε ότι περιέργως εξανθρωπίζεται τη νύχτα. Αποβάλλει την προβιά του και μεταμορφώνεται σε πανέμορφο εραστή, ενώ τη μέρα, ακριβώς όταν πρόκειται να δηλώσει κοινωνικά την παρουσία του ξαναφοράει την προβιά του και παρουσιάζει μόνον τη ζωική του ταυτότητα*». Στο: Αγγελοπούλου και Μπρούσκου 1999, 767.

[42] Καπλάνογλου 1998, 65.

αισιόδοξους[43]. Η τοπική ιδιωματική γλώσσα –κάτι αναπόφευκτο, αφού η λαϊκή αφήγηση τότε μόνο αποκτά υπόσταση και λειτουργικότητα όταν μπορεί να υπάρξει αλληλεπίδραση και επικοινωνία ανάμεσα στον παραμυθά και το ακροατήριό του - εμπεριέχει και διασώζει τις γλωσσικές ιδιαιτερότητες της κοινότητας και κυρίως του γεωγραφικού διαμερίσματος, γεγονός που αποτελεί σημαντική πολιτιστική πράξη, αφού επιτρέπει την πολυεπίπεδη μελέτη των τοπικών ιδιομορφιών και των τοπικών κοινωνιών μέσα στο αυθεντικό περιβάλλον τους[44].

Ιδιαίτερο όμως ενδιαφέρον παρουσιάζουν και άλλα τοπικά γνωρίσματα που αποτυπώνονται στο Χρυσοβεργουλί: Λαογραφικά στοιχεία π.χ. τα σύνεργα της ψαρικής και η ονομασία τους (το πραγκατσάκι, η τσανάκα), αλλά και κοινωνικά στοιχεία που αφορούν στην ανεύρεση συντρόφου, τις σχέσεις άντρα - γυναίκας, συνήθειες και ήθη που πηγάζουν από τα βάθη των αιώνων και συνεχίζουν πιστά να τελούνται ως σήμερα. Ανάμεσα στα κοινωνικά δεδομένα του τόπου του παραμυθιού (Λέρος) συγκαταλέγονται η σημασία της παρουσίας του πατέρα για τους ερωτευμένους, η αποφασιστική τιμιότητα του άντρα αναφορικά με την αποκατάσταση της νέας, -Εγώ θα την πάρω την κοπέλα!- η οικονομική κατάσταση μιας νησιωτικής ψαράδικης οικογένειας -Φτωχικά αλλά μια χαρά!- ενώ δεν περνά απαρατήρητη η ζήλια και η πονηρή, επίβουλη διάθεση κάποιων συγχωριανών ως προς το ευτυχές ζευγάρι.

Ενσωματωμένο σε ένα αφηγηματικό πλέγμα συλλογικών αναπαραστάσεων, που αφορούν ωστόσο παραδοσιακές νοοτροπίες, το παραμύθι, υπήρξε για αιώνες αναπόσπαστο κομμάτι της προφορικής παράδοσης. Εξαιτίας της ανωνυμίας και της απουσίας οριστικής μορφής που το χαρακτηρίζουν, το παραμύθι προσφέρθηκε για ένα πλήθος διαφορετικών χειρισμών και έτσι επέζησε μέσα από μια διαρκή εξέλιξη, ανταποκρινόμενο κάθε φορά στις ανάγκες της εποχής και τις καινούριες πολιτισμικές συνθήκες[45]. Όπως το δημοτικό τραγούδι αποκομμένο από την μουσική του χάνει σημαντικό μέρες της αξίας του, έτσι και το παραμύθι, χωρίς την απαραίτητη σύναξη και τον παραστατικό παραμυθά, χάνει πάρα πολύ από την μαγεία του. Ελλείψει της ατμόσφαιρας μέσα στην οποία γεννήθηκε και ζούσε, των κοινωνικών δηλαδή συμφραζομένων που ευνόησαν την ανάπτυξή του, σήμερα, με τις νέες συνθήκες διαβίωσης, τη συρρίκνωση της ποιμενικής και αγροτικής ζωής, διατηρώντας ίσως τη μαγεία του, σώζεται περισσότερο στα κείμενα ή σε νέες μορφές προσαρμοζόμενες κυρίως στις απαιτήσεις του ραδιοφώνου και της τηλεόρασης, που προκαλούν ωστόσο το ενδιαφέρον πολλών αναγνωστών, ακροατών ή θεατών.

Βιβλιογραφία

Αγγελοπούλου, Ά., Μπρούσκου, Αί. 1999, *Επεξεργασία παραμυθιακών τύπων και παραλλαγών ΑΤ 300-499*, τεύχος Β΄, Αθήνα: Κέντρο Νεοελληνικών Ερευνών,

Αναγνωστόπουλος, Β. 1995, *Λαϊκό παραμύθι και παραμυθάδες στην Ελλάδα*, Αθήνα: Καστανιώτης.

Αυδίκος, Ε. 1995, *Το λαϊκό παραμύθι*, Αθήνα: Οδυσσέας.

Καπλάνογλου, Μ. 2004, *Κόκκινη κλωστή δεμένη. Λαϊκά παραμύθια και αφηγητές του Αιγαίου*, Αθήνα: Πατάκης.

Καπλάνογλου Μ. 1998, *Ελληνική λαϊκή παράδοση. Τα παραμύθια στα περιοδικά για παιδιά και νέους (1836-1922)*, Αθήνα: Ελληνικά γράμματα.

Καφαντάρης Κώστας 1988, *Ελληνικά λαϊκά παραμύθια*, τόμ. Β, Ο Φεγγαράς, Αθήνα: Οδυσσέας.

[43] Βλ. και στο Καφαντάρης 1988, 6. Τα θηραϊκά παραμύθια που τα χαρακτηρίζει «*μια ησυχία, μια φιλοσοφημένη ηρεμία, μια μαγικότητα χαριτωμένη, [όπως και] τα σμυρναίικα που είναι τα πιο καλλιεργημένα*».

[44] Αυδίκος 1995, 151.

[45] Καπλάνογλου 1998, 267.

Μαλαφάντης, Κ. 2006, Το παραμύθι στην Εκπαίδευση, Αθήνα: Ατραπός.
Μέγας, Γ. 1977, *Εισαγωγή εις την Λαογραφίαν*, Αθήνα.
Μερακλής, Μ.Γ. 1999, *Το Λαϊκό παραμύθι*, Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
Propp, V. 1991, *Μορφολογία του παραμυθιού: Η διαμάχη με τον Κλωντ Λεβι-Στρως και άλλα κείμενα*, Αθήνα: Καρδαμίτσας.
Χατζητάκη-Καψωμένου, Χ. 2002, *Το νεοελληνικό λαϊκό παραμύθι*, Αθήνα: Ινστιτούτο Νεοελληνικών Σπουδών.

Page left intentionally blank

ARCHIVE ISSN 2654-2366 EBE/NLG